TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

REDAKSJON:

OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD · JOHANNES SMEMO



INNHOLD:

. hefte *1957* *28. årgang*

)slo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

Vi ber våre abonnenter å sende kontingenten, kr. 12,oo pr. år, til tidsskriftets ekspedisjon, Lutherstiftelsen, Akersgata 47, Oslo.

Virk for tidsskriftets utbredelse!

Husk å betale kontingenten tidlig i året!

OM PRINSIPPENE FOR EN NY BIBELOVERSETTELSE

Fra Det Norske Bibelselskap.

Det grunnleggende arbeid med den følgende innstilling fra Prinsippkomiteen for ny bibeloversettelse, vedtatt 9. oktober 1956, ble gjort i komiteens seksjon A, som besto av følgende: Professor N. A. Dahl, professor Sigmund Mowinckel, professor Sverre Aalen, biskop Johannes Smemo (som bare i meget begrenset omfang hadde anledning til å delta i møtene), samt Bibelselskapets oversettelsessekretær, Åge Holter, som fungerte som sekretær.

Da Landsstyret for Det Norske Bibelselskap i november 1956 besluttet å sette i gang arbeidet med en ny oversettelse av Bibelen til begge målformer — foreløpig som en prøveoversettelse av Genesis, Salmene og Esaias — ga det samtidig sin tilslutning til de retningslinjer som Prinsippkomiteen hadde trukket opp.

Her offentliggjøres *in extenso* den del av innstillingen som har særlig teologisk relevans, med noen få endringer av ren formell art.

Ad pkt. 1. «Skal det være en ny oversettelse fra grunnteksten eller bare en språklig revisjon?»

Prinsippkomiteen har ikke kunnet godta at det foreligger et absolutt *enten-eller* i spørsmålet *ny oversettelse* til forskjell fra såkalt *revisjon*. En «ny oversettelse» måtte iallfall ta sterkt hensyn til den gjeldende bibeltekst (NO), og en «revisjon» ville stadig måtte holde øye med grunnteksten.

Prinsippkomiteen mener at endringer må skje *både* der hvor *norsk språk* krever det (språklig revisjon), og/eller alment anerkjent eksegese tvinger til å se annerledes på grunnteksten.

Om man da vil kalle dette arbeid med bibelrevisjon for en «ny» oversettelse eller ikke, blir atskillig av en smakssak, det blir ikke et prinsippspørsmål. Derimot reiser det seg et praktisk spørsmål. Har man tid og krefter, kan man ta på seg et inntrengende og tidkrevende arbeid med tekst- og tolkningsproblemene. Man kunne

da også håpe at den språklige situasjon i Norge i mellomtiden ble noe mer avklaret enn i dag. Ønsker man derimot å få arbeidet gjort i løpet av forholdsvis kort tid, vil man måtte innskrenke seg til den språklige og saklige revisjon som er strengt nødvendig. Arbeidet med tekst og tolkning kunne da i høyere grad begrenses til en korrigering av NO under utnyttelse av andre, nyere oversettelser.

Prinsippkomiteen er kommet til at det bare på grunnlag av de innkomne prøveoversettelser ikke er mulig å treffe et endelig valg. Til det trenges større klarhet over de praktiske konsekvenser. Man vil derfor foreslå at oversettelsen fremmes i etapper, slik at spørsmålet om det ene eller annet alternativ foreløpig kan stå åpent. De første prøver bør da ha mer karakter av ny-oversettelse, mens man forbeholder seg adgang til, under det videre arbeid, å gå over til en mer begrenset revisjon.

Ad pkt. 2: «Hvilket tekstapparat skal legges til grunn og hvilke prinsipper skal fastsettes for tekstvarianter og avsnitt som i alminnelighet ansees som senere tilføyelser?

A. Generelt.

§ 1. Selv ved en varsom revisjon kan man ikke uten videre bli stående ved den tekst som våre nåværende oversettelser bygger på og binde oversetterne til den. Dette gjelder både Det gamle testamente (G. T.) og Det nye testamente (N. T.).

§ 2. Det lar seg heller ikke gjøre å velge en bestemt eksisterende tekstform (f. eks. den tekst som er trykt i de siste utgaver av Kittels Biblia Hebraica eller Nestles Novum Testamentum Graece, uten hensyn til de tekstkritiske apparater), og følge den slavisk.

§ 3. Oppgaven for en kirkelig bibeloversettelse er å gjengi de hellige skrifter i den i kanon historisk givne form. Denne oppgave er prinsipielt forskjellig fra den vitenskapelige oppgave å rekonstruere den eldste tekstform i de enkelte skrifter og oversette den.

I dette ligger:

a) Litterærkritikk og tekstkritikk som ligger på grensen til litterærkritikk, er uvedkommende for den her foreliggende oppgave.

b) Man tilstreber ikke å rekonstruere «urteksten», men tar sitt utgangspunkt i den historisk givne tekstform som i det store og hele må ansees som den beste, og foretar bare en kritisk

korrigering av den i de tilfelle hvor særlig tungtveiende grunner tilsier det.

c) Man tar særlig hensyn til tekstgrunnlaget for våre nåværende oversettelser og holder fast ved dette hvor det kan ansees som forsvarlig, slik at det ikke oppstår unødige brudd på tradisjonen. Man unngår derfor endringer som en kommende revisjon kan tenkes å føre tilbake til den nåværende tekstform.

§ 4. Det vil likevel ikke bli til å unngå at teksten får et visst eklektisk preg; det vil bli mange vanskeligheter og en del kompromisser og usikre enkeltavgjørelser. Men det synes ikke å være mulig å komme utenom disse vanskelighetene. Ingen av de foreliggende nyere oversettelser (den danske, den hollandske, Züricherbibelen, Revised Standard Version) kan tas til direkte forbilde; men de vil med fordel kunne nyttes til sammenlikning, og de gir en almen forestilling om arten av de avvikelser fra teksten i NO som vil komme på tale. (I G. T. er den hollandske oversettelse betydelig mer konservativ i forhold til den massoretiske tekst enn den danske. Etter de prinsipper som foreslås i det følgende, vil vår oversettelse komme til å ligge et sted mellom disse ytterpunkter.)

§ 5. Under selve oversettelsesarbeidet vil den konkrete tillempning av de mer generelle regler ofte kunne volde vanskelighet og uenighet. For å unngå tidsødende diskusjoner om tekstkritiske og eksegetiske enkeltspørsmål, vil det muligens vise seg nødvendig å oppstille mer detaljerte regler. Men dette kan først skje når man har et større erfaringsmateriale, vunnet ved en prøveoversettelse av et eller flere skrifter som helhet.

§ 6. Oversetterne fører liste over alle avvikelser fra NO, slik at de kan kontrolleres og eventuelt drøftes i den samlede oversettelseskommisjon.

B. Det gamle testamente.

§ 7. *Til grunn for oversettelsen legges den massoretiske tekst (TM) slik den er trykt i 3. utg. av Kittels Biblia Hebraica (BHK).* Denne tekst gir en form som er eldre enn den som er trykt i tidligere utgaver. I de detaljer hvor den avviker fra tekstgrunnlaget for NO, følger man som regel BHK^3.

§ 8. *Til forskjell fra våre tidligere oversettelser må man ha adgang til å fravike TM til fordel for andre lesemåter. Denne mulighet skal man bare gjøre bruk av på en meget forsiktig måte.*

a) Den prinsipielle rett til avvik er motivert ved:
TM er ikke i og for seg bindende for en kirkelig bibeloversettelse, idet den ikke uten videre kan betraktes som «hebraica veritas».
De nye funn (Qumran) har gitt oss hebraiske håndskrifter som er århundreder eldre enn de eldste massoretiske.
Flere generasjoners tekstkritiske arbeid har — tross en mengde løse hypoteser — ført til en del alment anerkjente resultater. På en rekke steder lar TM seg ikke oversette på noen forsvarlig måte. NO har i slike tilfelle stilltiende gått utenom vanskelighetene. (Eks. Sal. 8, 2; 23, 6 b; 68, 31 b. 32 b; 69, 27; 71, 18; 95, 10. 1 Sam. 1, 9. Hos. 11, 2. 3. 4. 7.) Andre kirkelige bibeloversettelser har allerede tatt opp avvik fra TM (Züricher-bibelen, RSV, den danske og — på forsiktigere måte — den hollandske).
Det vil bli større overensstemmelse mellom oversettelsen av N. T. som har tatt hensyn til vitenskapelig tekstkritikk, og oversettelsen av G. T. som hittil ikke har gjort det.
Et annet, men underordnet hensyn, er at oversettelsen i mange tilfelle kan bli lettere forståelig.

b) At forsiktighet må innskjerpes er motivert ved:
TM er fremdeles den beste tekst vi har, og tiltroen til den har økt i de senere års forskning.
En kirkelig bibeloversettelse bør ikke unødig fravike en historisk given tekst til fordel for tekstkritisk rekonstruksjonsarbeid, hvor omdiskuterte teorier og subjektivt skjønn vil få stort spillerom.
Situasjonen innenfor den gammeltestamentlige forskning er preget av reaksjon mot en foregående generasjons ukritiske utnyttelse av de gamle oversettelser og vidtgående bruk av konjekturer. En mer metodisk utforskning av teksthistorien er i full gang, men situasjonen er ikke avklaret. En kirkelig bibeloversettelse bør da heller være for konservativ enn for radikal.
At avvikelser fra TM overhodet tillates, betyr et brudd på vår hjemlige oversettelsestradisjon. Dette brudd bør ikke gjøres større enn nødvendig. (Jfr. konservatismen i forhold til Text. rec. i N. T. i NO 1904.)

§ 9. *Den egentlige tekst som skal oversettes, er den i TM overleverte konsonanttekst. Som regel skal også den massoretiske tolkningstradisjon følges, slik den kommer til uttrykk i vokalisering*

o. l. Hvor det kan oppnås en betydelig bedre tekstforståelse, og man kan regne med en utbredt konsensus, kan oversettelsen bygge på en avvikende forståelse av konsonantteksten.

Slike endringer kan skje:[1])

a) ved vokaltegnene, og i givne tilfelle også ved vokalbokstaver. Eks.: Sal. 23, 4. Job 33, 36 b. Am. 6, 12.

b) På samme måte som vokaltegnene behandles til en viss grad laryngalene. Eks.: Es. 11, 4 b.

c) Det må også være adgang til å foreta en annen deling av ord, versledd og vers, dersom en derved kan oppnå en betydelig bedre tekst.

§ 10. *Endringer av den massoretiske konsonanttekst kan foretas hvor det foreligger en nødssituasjon, slik at TM ikke, eller vanskelig gir noen mening, og man derfor ikke kan oversette den overleverte tekst uten vilkårligheter eller uten å gripe til løse gjetninger.*

a) Endringer av denne type blir aktuelle hvor TM er uforståelig. Eks.: Am. 4, 10.

b) Likeså hvor den syntaktiske konstruksjon i TM ikke lar seg forklare (— heller ikke ut fra ny innsikt i hebraisk stil og syntaks!). Eks.: Sal. 5, 10; 28, 8; 68, 31; 95, 10.

c) Slike nødvendige endringer av TM foretas så vidt mulig i tilknytning til en — f. eks. ved noen av de gamle oversettelser — bevitnet tekst. (Riktignok slik at man må ha for øye den mulighet at f. eks. LXX i virkeligheten har lest som TM, og stilltiende foretatt en forbedring av teksten.)

d) Hvor man har en plausibel konjektur av denne art, kan det i enkelte tilfelle være berettiget å legge den til grunn for oversettelsen, selv om konjekturen ikke har støtte i noe tekstvitne. Konjekturer som forutsetter et radikalt inngrep i teksten, bør dog ikke tas opp. I noen tilfelle kan de nevnes i en note.

e) Hvor ingen overbevisende konjektur står til rådighet, eller enhver konjektur blir så inngripende og omfattende at den får karakteren av en nybygging av teksten, foretrekkes en usikker oversettelse av TM fremfor en usikker konjektur. Man bør da søke å gi en oversettelse av TM så godt dette lar seg gjøre (som regel vei den tradisjonelle) og i note gjøre

1) De teksthenvisninger som anføres her og de følgende punkter foregriper ikke avgjørelsen på de enkelte steder, men tjener bare til illustrasjon av forskjellige typer av tilfelle, hvor det ifølge de oppstilte prinsipper kan bli aktuelt med et valg mellom TM og andre lesemåter.

oppmerksom på at den er usikker. I særlig vanskelige tilfelle må man kunne utelate de uforståelige ord og gjøre oppmerksom på utelatelsen i note. Også når sistnevnte mulighet velges, må teksten gis en slik form at den lar seg lese høyt.

f) Steder hvor meningen er klar og blir den samme enten man oversetter lett parafraserende eller foretar en mindre tekstendring, behøver ikke å anmerkes (Gen. 1, 11. 30).

§ 11. *Hvor den massoretiske konsonanttekst ikke frembyr en slik nødssituasjon og altså lar seg oversette på en (mer eller mindre) tilfredsstillende måte, blir man som regel stående ved den, selv om en tekstrettelse kan gi en tanke som passer bedre i sammenhengen e. l. Unntagelser gjøres bare i tilfelle hvor en annen lesemåte både har en sterk ytre bevitnelse og vektige indre grunner for seg. Andre avvikende lesemåter (evtl. konjekturer) av særlig interesse kan nevnes i en note.*

a) Til denne type endringsforslag hører eksempelvis de som foreligger i forbindelse med Sal. 31, 11; 105, 22; 106, 27; 119, 118. Am. 1, 11. 1 Sam. 14, 41. Es. 28, 14. Neh. 6, 19, og for øvrig en stor del av de tekstendringer som anbefales av utgiverne av de kritiske apparater i BHK, og temmelig ofte er tatt opp i Züricher-bibelen, RSV og den danske oversettelse.

b) Hva den ytre bevitnelse angår, står de tilfelle hvor massoraen opplyser om at de «lærde» har rettet konsonantteksten (tiqqune soferim) i en særstilling; i disse 18 tilfelle følges den opprinnelige tekst, dersom den er saklig bedre.
Direkte vitner om den hebraiske tekst (mass.håndskr. med avvikende tekst, håndskr. fra Qumran, samaritansk pentateuk) vil som regel måtte tillegges større vekt enn oversettelser. Sterk ytre bevitnelse foreligger særlig i de tilfelle hvor flere, innbyrdes uavhengige tekstvitner (f. eks. LXX og Qumranhdskr.) stemmer sammen om en fra TM avvikende lesemåte.

c) Rene konjekturer som til sin type faller inn under dette punkt, blir ikke å legge til grunn for oversettelsen.

§ 12. *I sjeldne tilfelle kan oversettelsen ta hensyn til godt bevitnede, avvikende lesemåter som er motivert ved at de gir en glattere tekst og/eller et bedre versemål.*

Eks.: Sal. 9, 2; 24, 6; 25, 21 b; 72, 17; 73, 28; 116, 114; 147, 8.

Professor Mowinckel er på dette punkt stemt for en mer elastisk formulering. Komiteens flertall er blitt stående ved at man mest mulig bør unngå tekstendringer av denne type, dels ut fra de almene

grunner som taler for å vise stor forsiktighet ved avvik fra TM (se ovf.), dels fordi en prinsippavgjørelse vil frita fra den tidskrevende diskusjon om enkeltheter som ellers ville bli nødvendig.

§ 13. *Noen følger av de almene tekstkritiske prinsipper bør uttrykkelig nevnes.*

a) Hvor en tekst er overlevert i to former (f. eks. Sal. 18 = 2 Sam. 22) skal oversettelsen ikke harmonisere på grunnlag av en forsøksvis rekonstuksjon av den opprinnelige form. Bare der hvor selve teksten i en av formene volder vanskeligheter, kan man bruke parallellen som et tekstkritisk hjelpemiddel.

b) Omstillinger av vers, versdeler eller større avsnitt eller tilføyelser av vers eller versdeler skal ikke foretas, heller ikke utskilling av evt. glosser. (Dette kan dog ikke innebære at et ord i TM ikke kan bli utelatt i tilfelle hvor teksten blir endret etter reglene i §§ 10 og 11.)

C. Det nye testamente.

§ 14. *Ved oversettelsen av N. T. må man gå videre på den vei hvor NO 1904 tok det avgjørende skritt: forlate textus receptus (TR) til fordel for en tekstform som bygger på de eldste håndskrifter.*

Om NO 1904 heter det i en redegjørelse fra komiteens gjenlevende medlemmer (Bang, Odland, Storm): «Paa Grund af Oversættelsens kirkelige Karakter har vi i Almindelighet kun afveget fra „textus receptus" i de Tilfælde, hvor Tischendorf-Gebhardt, Tregelles og Westcott-Hort samstemmig har sluttet sig til afvigende Læsemaater» (88. Beretning for D.N.B. 1904).

Den språklige revisjon 1929—30 har ikke medført noen nevneverdig endring.

Den senere tekstkritiske forskning har bekreftet at det var nødvendig å forlate TR. I dag vil det heller ikke være berettiget å bevare en så sterk pietet overfor TR som NO 1904 gjorde. Således kan det ikke lenger forsvares å bevare de avsnitt som mangler i de eldste håndskrifter og som alment ansees for sekundære, men som i NO 1904 ble bevart, i strid med de almene tekstkritiske prinsipper. De viktigste av dem er anført bak i våre utgaver.

Heller ikke lar det seg gjøre å opprettholde et så strengt og mekanisk krav om konsensus blant tekstutgiverne som det da ble gjort. Dette førte til at man bevarte TR også i de tilfelle hvor alle de nye utgaver forlot den, men var innbyrdes uenige om hvilken

lesemåte som var opprinnelig. Eks.: Matt. 10, 3 (Lebbeus — Taddeus). Luk. 24, 53 (lovet — priste). (TR kombinerer to varianter!)
Heller ikke synes det mulig å utforme et konsensusprinsipp analogt med det som ble brukt i NO 1904. Det kan bare bli tale om en mer vag, almen konsensus som kommer til uttrykk i tekstutgaver, oversettelser o. l.

§ 15. *Den historisk givne teksttype som stort sett er den beste og som man derfor som regel bør holde seg til, er den aleksandrinske («hesychianske»), H-teksten, den tekst som codex Vaticanus (B) og Sinaiticus (S) er de viktigste representanter for.*

Revisjonen vil fremdeles i hovedsaken måtte bygge på resultatene av den grunnleggende tekstkritiske forskning i det 19. årh., som påviste H-tekstens overlegenhet i forhold til TR og Koiné-teksten i det hele. Nyere funn og forskninger har vist at det 19. århundres store tekstkritikere i større eller mindre grad overvurderte H-tekstens verdi. Denne er ikke en nøytral, men en recensert tekst. Vi har nå papyrus-håndskr. til store deler av N. T. som er eldre enn B og S, den «vestlige tekst» har tiltrukket seg øket interesse, man har oppdaget «Cæsarea-teksten», osv. Men det 20. århundres forskning har ikke ført til at noen annen tekst-type kan sies å være overlegen i forhold til H-teksten. Hva rekonstruksjon av urteksten angår, må vurderingen av de enkelte lesemåter i dag tillegges større vekt enn i tiden omkring århundreskiftet, da man mer tillitsfullt mente å kunne bygge på H-teksten.

Dette gir et større spillerom for det mer subjektive eksegetiske skjønn. Forskerne er enige om at en rekke opprinnelige lesemåter kan være bevart utenfor H-teksten, men ikke om hvor mange og hvilke det er. I en kirkelig oversettelse bør det individuelle skjønn ikke spille noen stor rolle. Som regel bør oversettelsen derfor holde seg til H-teksten, selv om dette fører til at man følger den i noe større utstrekning enn det egentlig svarer til nåtidens vitenskapelige erkjennelse. Ved at det samtidig stadig tas hensyn til NO, vil man likevel få en mindre ren H-tekst enn f. eks. Nestle.

§ 16. *Som grunnlag brukes Nestles Novum Testamentum Graece, selve teksten (i det følgende betegnet som Nestle) og lesemåter som kan ansees som likeverdige med dem som er tatt opp i teksten. Man må særlig ha for øye de lesemåter som NO bygger på.*

Nestles utgave er den mest utbredte, og teksten i den representerer en moderne gjennomsnittstekst. Den er bygget opp etter den metode som er beslektet med de som ble anvendt ved NO 1904. I stedet for Tregelles er imidlertid først Weymouth og senere

B. Weiss konsultert. Den største forskjell ligger i at Nestle har fraveket TR hvor to av de tre moderne utgivere gjorde det, og fravek selv om de ikke var enige om hvilken lesemåte som burde foretrekkes. I senere utgaver er det mekaniske «avstemningsprinsipp» blitt fraveket i noen tilfelle, og lesemåter tatt opp i teksten av saklige grunner, uten hensyn til de eldre autoriteter.

Flere nye oversettelser (bl. a. den hollandske) har oversatt Nestle så å si uten avvik. En slik fremgangsmåte ville lette oversettelsesarbeidet betydelig, men kan likevel ikke anbefales. I mange tilfelle er det noe av en tilfeldighet om en lesemåte står i teksten eller i apparatet, og dersom oversettelsen mekanisk skulle følge Nestle, ville det medføre atskillig unødige endringer av NO. Selve teksten hos Nestle blir derfor bare å betrakte som et vitnesbyrd blant andre om hva som er mer eller mindre almen konsensus.

I praksis vil oversetterne i de enkelte tilfelle måtte avgjøre om NO skal beholdes, eller om man i stedet skal oversette Nestle. Bare rent unntakelsesvis vil det bli aktuelt å velge lesemåter som hverken ligger til grunn for NO eller er tatt opp i teksten hos Nestle.

§ 17. *Det almene prinsipp blir etter dette at oversettelsen i hovedsaken skal følge H-teksten (som regel = Nestle), men bevare lesemåter i NO som avviker fra den der hvor ytre og/eller indre grunner gjør det berettiget.*

a) *H-teksten støttes av andre gamle tekstvitner (vestlige, gammelsyriske, Cæsarea-tekst):*

Som regel fravikes NO til fordel for H-teksten. Eks.: Matt. 5, 22 (÷ uten grunn); 11, 23 (Kapernaum, skal du vel? for: du som). Luk. 2, 14 (mennesker *med* Guds velbehag). Joh. 9, 35 (Menneskesønnen, for: Guds Sønn). Videre atskillige tilfelle hvor H har en kortere tekst (se nedenf. under § 18), og flere steder hvor avvikelsen gjelder små detaljer (Matt. 3, 16. Ap gj. 17, 26; 19, 37; 27, 19. Joh. 10, 14 etc.).

I ganske mange tilfelle kan likevel NO bevares ut fra indre grunner. Eks.: Matt. 21, 12 *(Guds* tempel). Joh. 10, 29 (Min Fader, som . . ., er større). Rom. 5, 1 *(har* vi fred; Nestle=NO!), videre Matt. 16, 8. Ap. gj. 13, 18; 16, 13.

I viktige tilfelle hvor man fraviker NO, bør dens lesemåter anføres i en note. I andre tilfelle bør H-teksten gis i en note, dersom man — under tvil — velger å bli stående ved NO. Eks.: Matt. 24, 36 (+heller ikke Sønnen). Joh. 1, 18 (den enbårne *Gud)*, evlt. også Joh. 9, 4. Ap. gj. 4, 25. Rom. 8, 2.

b) *H-teksten står isolert, mens NO støttes ikke bare av Koiné-teksten, men også av gamle vitner.*

I en rekke tilfelle kan NO bevares, selv om Nestle m. fl. følger H-teksten. Eks.: Joh. 3, 13 (som er i himmelen); kanskje også Mark. 9,29 (bønn *og faste*). Luk. 10, 42 (*ett* er nødvendig). Likeså ved en rekke mindre varianter, f. eks. Matt. 9, 14; 10, 25; 14, 12. 30; 15, 15. Ap. gj. 7, 38; 13, 26.

I enkelte tilfelle bør H-teksten foretrekkes av indre grunner, f. eks. fordi lesemåten i NO kan skyldes påvirkning fra en synoptisk parallell. Eks.: Matt. 11, 19 (gjerninger, for: Barn); 18, 15 (÷mot deg); 26, 28 (÷nye). Mark. 10, 24 (÷for dem som setter sin lit til sin rikdom).

Viktige varianter anføres i note.

c) *H-teksten er delt (enten B eller S støtter NO).*

Som regel blir man stående ved teksten i NO (selv om Nestle har den avvikende form). Eks.: Matt. 7, 13; 8, 10; 9, 4; 20, 17; 21, 29—31; 22, 30; 23, 4. 38. Luk. 14, 5. Joh. 1, 19; 8, 16; 9, 6; 17, 21. Ap. gj. 2, 44; 4, 30; 5, 33; 19, 8; 20, 32.

I enkelte tilfelle, f. eks. hvor det er rimelig å anta påvirkning fra parallelltekster, velges den variant som avviker fra NO, eller den anføres i det minste i en note. Eks.: Matt. 14, 24 (de var mange stadier borte fra land, for: midt ute på sjøen). Luk. 11, 4 (÷skje din vilje); 11, 11 (÷sten — brød).

d) *NO stemmer med H-teksten, men avvikende lesemåter står saklig sterkt.*

Teksten i NO beholdes, særlig viktige varianter anføres i en note. Eks. er de s.k. «Western non-interpolations» (se § 18 b), videre steder som Matt. 26, 17. 18 (*Jesus* Barabbas). Hebr. 11, 37 (÷fristet).

Heller ikke opptas de mindre konjekturer som det på noen få steder kan være fristende å foreta. Eks.: Ap. gj. 16, 12 (en by i den første del av Makedonia). Hebr. 11, 37 (brent, for fristet). Det er neppe nødvendig å anføre dem i note.

e) Den mer mekaniske fremgangsmåte ved fastsettelsen av tekstgrunnlaget for NO 1904 har ført til at man har fraveket TR i enkelte tilfelle hvor man kanskje kunne ha beholdt den etter de mer elastiske prinsipper som er foreslått her. Eks.: Matt. 19, 29 (÷eller hustru). Joh. 14, 4 (det vet dere og veien vet dere). Ap. gj. 10, 30 (÷fastet). Hvor NO først har forlatt TR er det likevel ikke rimelig å tillegge hensynet til TR noen selvstendig vekt.

NB! De eksempler som er anført skal tjene til illustrasjon av de almene prinsipper, men ikke binde de senere oversettere. Det gis mange grensetilfelle, slik at klassifikasjonen kan diskuteres.

§ 18. *Størst vanskelighet volder de tekstkritisk sekundære avsnitt som er bevart i NO, men som det ikke vil være forsvarlig å la bli stående (i hvert fall ikke uten at deres sekundære karakter anmerkes på selve tekstsidene).*

Det dreier seg her om de avsnitt som er anført bakerst i de nåværende utgaver og en del andre. Prinsipielt står disse stedene i samme stilling som andre tekstvarianter, og kan klassifiseres på liknende måte. I praksis volder de et særlig problem, da avvikelsen fra det tilvante vil bli større enn ellers.

I det enkelte må de forskjellige tilfelle hvor man har valget mellom en kortere eller lengre tekst bli bedømt og behandlet noe ulikt.

a) I en særstilling står de to lengre avsnitt i Mark. 16, 9—20 og Joh. 7, 53—8, 11. De bør bli stående i teksten, men deres sekundære karakter bør anmerkes, f. eks. ved Rette klammer (dansk overs.) og ved en note som opplyser om at de mangler i de eldste håndskrifter.

b) Noen vers eller versdeler som mangler i visse gamle håndskrifter bør bli stående i teksten.

Dette gjelder de steder hvor H-teksten har den lengre tekst, mens den såkalte vestlige tekst utelater et vers e. l. («Western non-interpolations»). I en tekstkritisk note gjøres oppmerksom på at vedkommende ord eller vers mangler i visse gamle håndskrifter. I tilfelle som Luk. 24, 6 a. 12. 26. 40, hvor de angjeldende ord kan mistenkes for å stamme fra de parallelle steder Matt. 28, 6 = Mark. 16, 6. Joh. 20, 3—10. 19. 20, bør anmerkningen settes som fotnote. Likeså Matt. 21, 44 (= Luk. 20, 18).[2])

Den lengre tekst bør også beholdes i noen tilfelle hvor H-teksten er delt, nemlig hvor det ikke er grunn til å mistenke at ordene

2) I sin innstilling av 17. september 1955 gjorde seksjon A følgende anmerkning til punkt 2 og punkt 10: «Denne seksjon finner at man i noen tilfelle ikke kan unngå å gjøre bruk av tekstkritiske fotnoter. I N. T. vil man bare kunne slippe unna fotnoter ved å gjøre en temmelig utstrakt bruk av klammer eller liknende tegn i teksten, noe seksjonen fraråder. I G. T. bør viktigere avvikelser fra TM, særlig konjekturer, bli nevnt på tekstsidene. Det vil også være heldig om det i fotnoter kan opplyses om avvikende lesemåter som vil gjøre teksten mer forståelig, men som ikke er blitt tatt opp i teksten av hensyn til den prinsipielle forsiktighet overfor endringer av TM. Om man i normalutgavene vil begrense fotnotenes antall til det strengt nødvendige, vil man måtte henvise de øvrige noter til et tillegg bak, eller eventuelt sørge for en spesialutgave med et mer omfattende noteapparat.» Det må tilføyes at prinsippkomiteen ikke har tatt endelig standpunkt til spørsmålet. I november 1956 gjorde Landsstyret for Det Norske Bibelselskap følgende vedtak: «Det som er uttalt av seksjon A om bruk av klammer og noter godtas som grunnlag for sentralstyrets videre arbeid med spørsmålet.» Om bruk og plasering av noter er det altså ikke truffet noen endelig avgjørelse.

stammer fra en parallell. Dette gjelder særlig de viktige steder Luk. 22, 43—44 og 23, 34 a.

I noen tilfelle beholdes den lengre tekst i NO selv om H-teksten er kortere. Dette gjelder steder hvor indre grunner taler for den lengre tekst, som f. eks. Joh. 3, 13 (som er i himmelen) og Luk. 24, 42 (og noget av en honningkake), evtl. også Matt. 16, 2 b—3, Joh. 5, 3 b—4 og kanskje Mark. 9, 29 (og faste); 14, 68(hanen gol) og Luk. 9, 54 slutt. 55 b—56 a.

I slike tilfelle opplyses i en note om at ordene mangler i gamle håndskrifter.

c) Dersom man vil gjøre mer utstrakt bruk av rette klammer (eller andre tegn) i teksten, bør det anvendes i en del av de tilfelle som er anført ovenfor. En god del andre steder kunne da også beholdes i teksten, med klammer, slik det er gjort i den danske overs. Eks.: Matt. 5, 22; 6, 4. 6 og 13 b (doksologien); 12, 47; 18, 11. Mark. 8, 26; 10, 24; 14, 68. Luk. 8, 43; de angjeldende steder i Ap. gj.; Rom. 16, 24. Ef. 1, 1.

Prinsippkomiteen vil imidlertid ikke tilrå en slik utstrakt bruk av klammer e. l. Man bør enten beholde den lengre tekst og i en note opplyse om utelatelsen i noen vitner, eller føre den lengre tekst ned i en fotnote. I tilfelle som dem som er nevnt her i punkt c, vil det siste være det riktige (så RSV).

d) I tilfelle hvor man har grunn til å anta at ordene er kommet inn fra et parallellsted, bør de i høyden komme med i en note (så gjennomgående RSV og Zür.). Eks.: Matt. 5, 44; 17, 21; 20, 16 b; 23, 14. Mark. 9, 44 og 46; 11, 26; 15, 28. Luk. 17, 36 og vel også de ledd som i de eldste håndskrifter mangler i Fadervår Luk. 11, 2—4.

Dette gjelder også en del steder som saklig har mindre betydning. Evtl. bør det være adgang til helt å forbigå slike steder i tilfelle hvor de neppe vil bli savnet (jfr. RSV, dansk, Zür., holl. overs. til Matt. 20, 16 b. Mark. 8, 26. Ap. gj. 21, 22; 21, 25; 28, 29).

Det bør nevnes at selv om man følger den framgangsmåte som her tilrådes, vil det ikke være mange kjente steder som forsvinner fra bibelens tekst som helhet. Beholder man den lengre tekst på steder som Luk. 9, 54—56, er doksologien i Matt. 6, 13 og bekjennelsen i Ap. gj. 8, 37 de viktigste. De fleste av de ord som det blir tale om å utelate, forekommer i samme eller beslektet form i parallelle tekster eller i annen sammenheng.

Ad pkt. 3: «I hvilken grad skal eksegesen stå fritt i forhold til oversettelsene av 1930 og 1938?»

Revisjonen skal skje på grunnlag av grunnteksten, og må derfor også omfatte en prøvning av eksegesen i oversettelsene av 1930 og 1938. Av hensyn til kontinuiteten i den kirkelige bibeloversettelse bør eksegesen så vidt mulig følge den som foreligger i NO 1930 og 1938. Avvikelser i eksegesen skjer:

1. når den tidligere eksegese må sies å være feilaktig og dette er alment kjent innen nyere forskning, eller
2. når ny leksikalsk og filosofisk innsikt krever en avvikende eksegese,
3. evtl. når tekstgrunnlaget i samsvar med punkt 2 er blitt et annet enn tidligere.

I eksegetiske tvilstilfelle blir man stående ved tolkningen i NO hvor denne står like sterkt — eller nesten like sterkt — som det eller de alternativer som kommer i betraktning. Hvor NO oversetter unøyaktig eller parafraserer unødig (f. eks. Job. 3, 5. Es. 42, 9), skal man søke å finne en mer rammende oversettelse.

Særlig ved «kjernesteder, kjente og religiøst og teologisk viktige tekster bør eksegetiske endringer innskrenkes til det strengt nødvendige, mens man må kunne stå friere ved gjengivelsen av rent episke stykker o. l.

De fleste avvikelser fra NO 1930 og 1938 vil antakelig bli forårsaket av valg av annen tekst (punkt 2), av de almene oversettelsesprinsipper (punkt 4) og av hensynet til norsk språkform (punkt 6), ikke av endringer i selve eksegesen. Man må da være oppmerksom på at kravene til omhyggelig eksegese av grunnteksten øker i samme grad som man tar sikte på «meningsoversettelse», søker en naturlig norsk uttrykksmåte e. l. Skal man ta hensyn til strukturforskjellen mellom hebraisk og norsk, eller oppløse lange og innviklede konstruksjoner hos Paulus o. l., vil man bli nødt til å velge mellom forskjellige eksegetiske muligheter i en rekke tilfelle hvor de eldre oversettelser (særlig riksmålsoversettelsen) har oversatt mer ord for ord. I tvilstilfelle bør det være anledning til å nevne andre oversettelser i note.

Ad pkt. 4: «Skal det legges vekt på størst mulig nøyaktighet i gjengivelsen av grunnteksten, eller skal hensynet til et godt og lett forståelig norsk ha prioritet?»

§ 1. *Oversettelsen skal så vidt mulig være nøyaktig, men den nøyaktighet som skal tilstrebes er i første rekke en nøyaktig gjengivelse av tekstens mening og budskap.*

En ordrett oversettelse eller en mekanisk gjengivelse ord for ord er i og for seg ingen garanti for at dette oppnås. Det spørsmål

som er forelagt Prinsippkomiteen må derfor sies å stille opp et skjevt alternativ.

§ 2. *I de sentrale ting kan tekstens mening og budskap bare uttrykkes med Bibelens egne ord.*

Når man tilstreber en idiomatisk oversettelse, kan kravet om konkordant gjengivelse av de enkelte ord selvsagt ikke gjøres til noe generelt prinsipp. Men begreper som har teologisk og religiøs gehalt, som er uttrykk for bibelsk forståelse av Gud, verden og mennesket i deres innbyrdes forhold, og som er bærere av et rikt assosiasjonsinnhold, kan ikke uten vesentlig tap erstattes av andre; for deres vedkommende bør derfor en konkordant metode tilstrebes. Det må her bli undervisningens og forkynnelsens sak å hjelpe leserne til å forstå ordenes bibelske innholdsfylde. Noe tilsvarende gjør seg gjeldende ved karakteristiske uttrykk og vendinger som f. eks. «i Kristus». Overhodet må man ha for øye at det ikke bare er de enkelte setninger og tekstavsnitt, men hele Bibelen som skal oversettes, slik at f. eks. allusjoner til G. T. i N. T. så vidt mulig blir bevart, og at avvikelser ved skriftsitater fra G. T. blir så små som filologisk forsvarlig.

Oversetteren skal søke etter ord som gjengir forestillingen i det hebraiske resp. greske ord adekvat. Han må unngå å føre inn bilder som er fremmede for grunnteksten, men skal bevare grunntekstens eget bilde så sant dette ikke fremkaller feilaktige assosiasjoner. (F. eks. Job 3, 21: «graver etter skatter,» ikke: «speider etter». Es. 42, 1: ikke «ruster ut».) Videre bør det plastiske og konkrete i bibelspråket (f. eks. antropologien) søkes bevart overalt hvor det ikke unødig belaster naturlig norsk uttrykksmåte eller vanskeliggjør forståelsen. (F. eks. Gen. 29, 14: ikke «slektningen min». 1 Sam. 1, 15: ikke «jeg lot bare mine følelser komme fram», og heller ikke: «la bare sorgen min fram».)

§ 3. *Den bibelske begrepsverden og uttrykksmåte som må bevares, kan ikke uten videre identifiseres med det oppbyggelige språk og uttrykkssett som har opphopet seg i vårt språk i århundrenes løp.*

Der hvor vårt oppbyggelige språk er mer kompakt og omfatter videre områder enn i Bibelen selv, eller er mer isolert fra dagliglivets språk enn i Bibelen, er en reduksjon eller oppmyking av den tekniske, religiøse terminologi ønskelig.

Dette er ikke så å forstå at vår nedarvede og innarbeidede religiøse uttrykksmåte skal tilsidesettes. Tvert om er det en oppgave for en kirkelig bibeloversettelse her å bevare kontinuiteten. Alle

tilstivnede uttrykk bør om mulig gjennomgå en fornyelsesprosess, alle etter sin mening forandrede uttrykk utskiftes, og alle for vår tid i streng forstand uforståelige uttrykkssett skiftes ut; men der hvor man ikke har noe avgjort bedre å sette i stedet, bør den nye oversettelse så vidt mulig bevare ordlyden i den gamle.

§ 4. *Hensynet til lett forståelig norsk kan altså ikke gis første prioritet, men det er et viktig hensyn å ta.*

Det er neppe mulig overalt å uttrykke seg på et lett forståelig norsk dersom ikke gjengivelsen av budskapets innhold og de bibelske tanker skal lide under det. Men det bør være et krav at oversettelsen overalt uttrykker seg på et godt og forståelig norsk, ikke et unødig fremmed, innviklet og foreldet. Derfor bør tunge og innviklede perioder oppløses og unorske eller vanskelig forståelige grammatikalske og syntaktiske forbindelser (f. eks. genitivskonstruksjoner) omskrives. Derimot bør bruken av parafraserende omskrivning i egentlig forstand mest mulig unngås, likeså tilføyelse av klargjørende ord. Slike ord bør bare brukes for å unngå åpenbare misforståelser eller når norsk stil krever det. Bibeltekstens meislede og knappe karakter må ikke utviskes.

Variasjon av monotone vendinger og ord skal ikke tilstrebes, men brukes hvor man dermed unngår en skjemmende belastning av den norske stil. Samme regel gjelder for utelatelse av ord som innebærer en gjentagelse (så allerede NO i 1 Mos. 1, 16. 28).

Det må gjelde som en almen regel at oversettelsen ikke skal være klarere enn grunnteksten var for sin tids lesere. (Her sees da bort fra steder hvor grunnteksten er korrupt). At oversettelsen av et vers er tvetydig og gir rom for to eller flere forståelser, er ingen feil, så sant det samme gjelder grunnteksten, men tvert om det riktige når det kan gjennomføres på en naturlig måte.

§ 5. *Beslektet med hensynet til det forståelige er kravet om et folkelig eller dagligdags norsk.*

Også dette kan være et berettiget hensyn, men det må ikke drives så vidt at de sentrale teologiske og religiøse begreper eller temini utviskes, eller at det ordforråd oversettelsen får å røre seg med blir for innsnevret. Heller ikke må kravet gjennomføres til skade for bibeltekstens verdighet. Særlig i G. T. inntar det dagligdagse og menneskelige en bred plass, og da slik at det dagligdagse og det religiøse er vevet inn i hverandre. Oversettelsens uttrykksmåte må her ikke bli så eksklusivt religiøs at hverdagen opphører å være menneskets hverdag, men heller ikke må det dagligdagse løses helt fra det religiøse så det blir platt og profant.

Forat oversettelsen best mulig skal kunne dekke nyansene i grunnteksten, må alle levende ord i det norske vokabular stå til oversetterens rådighet — for så vidt ordene kan anvendes uten at det blir noe stilbrudd. En språklig purisme må ikke drives så langt at man utdømmer gode ord som har fått hjemstavnsrett i det norske språk, dersom disse treffer grunntekstens mening bedre enn de rent norske ord det kunne bli tale om. (Dersom et ord eller uttrykk fra en eldre oversettelse er mer rammende enn det som er brukt i NO, må det derfor være adgang til å ta det opp igjen.)

§ 6. *Bibeloversettelsen skal ha et slikt stilpreg at den egner seg til å bli lest høyt, og også til å bli lest høyt i gudstjenesten.*

Ved enkelte tekster vil det liturgiske hensyn komme til å gjøre seg særlig sterkt gjeldende, men oversettelsens alminnelige karakter bør være slik at disse tekstene ikke skiller seg for sterkt ut.

Dersom oversettelsen på en naturlig måte kan formidle et inntrykk av *de enkelte bibelske forfatteres og teksters stilistiske egenart,* er det bra, men noen hovedvekt kan ikke legges på dette hensyn.

I enkelte deler av Bibelen vil stilen til en viss grad kunne tilpasses til *norsk muntlig fortellerstil, sagastil e. l.* Men en slik gjennomgripende fornorskning av stilen lar seg ikke gjennomføre i en kirkelig oversettelse, og kan ikke opphøyes til prinsipp. Stilen kommer stort sett til å bære preg av og springe fram av *grunntekstens egen stil,* og kan ikke dikteres av andre stilarter. Dette hindrer ikke at en foretar en avslipning av visse kanter, så som unødige hebraismer som virker unorske og fremmede eller direkte uforståelige.

Prinsippkomiteen vil til slutt betone at spørsmålet om hvorvidt det vil lykkes å forene de mange hensyn som her er å ta, til nøyaktighet og til godt norsk, i vesentlig grad vil avhenge av om det lykkes å finne de rette oversettere.

Ad pkt. 7: «Prinsipper for navn.»

De kjente navneformer bevares som regel. For andre hebraiske navn velges en form som ligger nær opp til den hebraiske, omtrent som nå.

Ved nytestamentlige personnavn bevares som regel den latiniserte form. Ved geografiske navn velges derimot den nå offisielle skrivemåte, dersom den ligger nær opp til den antikke (f. eks. Efesos). En fravikelse fra den konsekvente latinisering synes her uunngåelig, selv om det kan føre til inkonsekvenser og vanskelige avgjørelser.

Spørsmålet må bli gjenstand for en spesialutredning under oversettelsesarbeidets gang. Det samme gjelder gjengivelsen av gudsnavnene og av ord for mynt, mål og vekt, liksom spørsmålet om gjengivelsen av de liturgiske og/eller musikalske termer i salmeoverskrifter o. l.

Ad. pkt. 11: «Skal poetiske bøker og avsnitt gjengis i bunden stil?»

Salmene bør trykkes i verselinjer, slik at meningsrytmen kommer fram. Det samme gjelder salmer i de fortellende bøker (2 Sam. 22 o. a. st.), likeså i profetbøkene (Jonas 2, Hab. 3 o. a. st.). Hvor en regelmessig strofebygning åpenbart er tilsiktet, bør dette antydes ved en åpen linje (eks.: Sal. 42—43 og 46).

Spørsmålet om hvor vidt også andre tekster bør settes opp stichometrisk, må bli gjenstand for nærmere drøftelse senere.

I N. T. brukes verselinjer bare i tilfelle hvor meningsrytmikken er klar og enkel (særlig hymnene i Luk. 1—2 og Åp.).

Ut over dette rent typografiske bør oversetterne prøve å gjengi poetiske tekster på en slik måte at poesien ikke kommer bort. Det kan da bli tale om å la like lange metriske enheter få et likt antall betonte stavelser, men noen strengt metrisk gjengivelse skal ikke tilstrebes. Hovedsaken er at tankerimet (parallelismus membrorum), grunnelementet i hebraisk poesi, kommer klart fram i oversettelsen. Gir man først avkall på et regelrett versemål, må inversjoner foretatt av rytmiske grunner unngås. Heller ikke får hensynet til rytmen influere på ordvalget på en slik måte at meningen forskyves. Også i poesi må det vises tilbakeholdenhet i bruk av arkaiske uttrykk og ord som er lite forståelige for den vanlige bibelleser.

Viktigere enn den metriske regelmessighet er også hensynet til tekstenes sangbarhet, etter de gregorianske salmetoner. Selv om liturgisk vekselsang av salmer er mindre i bruk hos oss enn i mange andre land, er dette hensyn ikke uten en viss vekt.

HERMENEUTISKE GRUNNSPØRSMÅL

FRA KAMPEN OM EN EVANGELISK FORSTÅELSE AV DET GAMLE TESTAMENTE

Av Magne Sæbø.

Si litera tollitur, Scriptura quid est?
Hugo av St. Victor.[1])

Kampen om den rette forståelse og bruk av Det gamle testamente (GT) er like gammel som Kirken selv. Allerede Det nye testamente (NT) representerer overfor Synagogen en markert ny og positiv tolkning av GT. Kirken senere gjør med de nytestamentlige (ntl) forfattere krav på at denne deres grunnforståelse er *den* rette.[2]) Urmenighetens skarpt markerte standpunkt gjorde det ikke bare vanskelig for modererende mellompartier å eksistere, men utvirket at skillet og motsetningen gjensidig ble så understreket at noen egentlig *samtale* har det ikke vært ført før i moderne tid, ja faktisk bare i de siste årtier.[3]) Det er altså ikke på dette hold at den egentlige strid har stått.

Kampen om GT til de forskjellige tider har vært ført innenfor kristenheten og har betydd krisesituasjoner Kirken har måttet overvinne.

Mens kanoniseringens prosess (NT) skred framover, fikk ungkirken sin første store GT-krise med gnostikeren Marcion (d. etter 160), som ville fornye Kirken som var «nedsunket i judaisme»,[4]) bl. a. ved å fjerne GT som hellige og autorative bøker. For utviklingen av hermeneutiske «grunnprinsipper» var det for øvrig av største betydning at Antiokia-skolen med en typologisk skriftoppfatning (i Justins ånd) og med syn for den historiske skriftmening kom til å danne en sunn og nødvendig motvekt mot aleksandrinernes uhistoriske allegorisering, som åpnet døren for den største eksegetiske vilkårlighet,[5]) men som ikke desto mindre fikk avgjørende innflytelse på den følgende katolske hermeneutikk og den tiltagende utbygging av den «flerfoldige» skriftmening.[6]) Kanonisk sett hadde imidlertid GT en trygg posisjon i den middelalderlige kirke — og tenker man på Apokryfenes skjebne her, kan man vel si at tendensen er den motsatte av noen som helst krise.[7])

Etter som Skriften med *reformasjonen* ble basis for Kirkens tro og lære på en helt ny måte og ut fra reformatorenes historiske

orientering i skriftspørsmålet, måtte en bare vente at bibelstudiet også ble tatt opp på en grundigere og metodisk bedre gjennomtenkt måte enn Romerkirken hadde formådd det. Skapende nyinnsats i den historiske situasjon er skriftprinsippet *sola scriptura* og de hermeneutiske prinsipper *sensus literalis sive historicus (unus simplex sensus)* og *scriptura sacra sui ipsius interpres* (Skriftens analogi) eller, som det faste midtpunkt i Skriftens mangfoldighet, den kristosentriske betraktningsmåte — «ob sie Christum treiben», slik Luther formulerer det i fortalen til Jakobsbrevet. Ellers er Matthias Flacius med sin «Clavis scripturae sacrae» (1567) den første moderne hermeneutiker.

I reformatorenes arbeid var det forskjellige «Ansätze zur Kritik»[8]) og en negativ konsekvens ble åpenbar i den såkalte antinomistiske strid, da Luthers venn Johann Agricola ut fra «loven» som noe kristelig mindreverdig inntok en meget negativ holdning til GT og ville «overlate» de ti bud til den borgerlige myndighet.

Men mens det hos reformatorene var en organisk enhet mellom en uthevet aksentuering av GT som autoritativt Guds-ord og deres «kritikk» — kom i den følgende tid disse to sider til å bli delt på to fronter. Ortodoksismens menn forsøkte å garantere GTs karakter av hellig budskap ved å utforme læren om verbalinspirasjonen. På den annen side banet humanistenes språkstudier vei for ikke bare et ytterligere kritisk arbeid med tekst og komposisjon, men for et nytt grunnsyn på GT. Denne tendens, som også mottok impulser fra det framvoksende nye verdensbilde, har man treffende karakterisert som «Anthropozentrismus»,[9]) da Skriftens guddommelige side forsvinner bak dens menneskelige og dennesidige problemer av historisk, geografisk, etnologisk, antropologisk og språklig art. Den er broen mellom renessansen og rasjonalismen, som egentlig er en og samme strømning — i to tidsaldre. Blant sozinianere og arminianere fikk den et særlig innpass.[10])

Interessant og belærende er det å se hvordan frontene møtes i to samtidige, nemlig den kritiske arminianer Hugo Grotius — hos ham «wird der Verkündigungsgehalt der biblischen Texte völlig ignoriert»,[11]) og Johannes Coccejus, som med sin «føderalteologi» betoner «die ausschliessliche Gültigkeit der besonderen Kategorie der Heilsgeschichte».[12])

En Johann David Michaelis (f. 1717) forsøkte ennå å forene de to fronter, men i hans stadige vakling var sprengningen åpenbar.[13]) Og med Johann Salomo Semlers neologi kommer det revolusjonære omskifte med en «Entdogmatisierung des biblischen Geschichtsbildes».[14])

Mot slutten av 1700-tallet er det kommet dit hen at den gammeltestamentlige (glt) vitenskap og det alminnelige kirkeliv skiller lag.[15]) Frigjøringen fra den ortodokse kirkelære ble betraktet som et framskritt for at man «im Geiste des Protestantismus» fritt kunne forske etter sannheten og derved fullstendiggjøre reformasjonen. Men utvilsomt var forskernes nye forutsetningsgrunnlag mindre saklig adekvat enn den kirkes lære de visste seg distansert fra.[16])

Det er betegnende at det i annen halvdel av det 18. århundre da de nye anskuelser gjorde sine store landevinninger samtidig som de myktes

opp ved Johann Gottfried Herders (1744—1803) romantikk og intuitive skriftforståelse — ble tatt minimalt hensyn til eksegesens grunnleggende arbeid. Impulsene kom annetsteds fra.[17]) Motsetningen til ortodoksiens tidsalder er i så henseende åpenbar. Derimot kom det flere større hermeneutikker, som søkte å vurdere den nye forskningssituasjonen.[18])

Det som brøt fram utigjennom 1700-tallet var skrittvis forberedt i århundrene foran og i det 19. århundret satte det seg igjennom på stadig bredere basis og med bedre gjennomtenkt metode, samtidig som *en sterk, kirkelig reaksjon* framkaltes.[19]) Denne frelseshistorisk orienterte teologi — om enn med sterkt divergerende synsmåter og framgangsmåter — betonte «die Einheit und Kontinuität der biblischen Aussagen»,[20]) paktenes «hellige historie», og med en typologisk betraktningsmåte trakk de forbindelseslinjer over reformatorene og antiokenerne tilbake til NT.[21])

Schleiermacher (1768—1834) lot, ut fra sin spesielle kristendomsforståelse, GT på marcionittisk vis forsvinne bak NT,[22]) og den unge Hegel ser i GTs Gud kun en «Dämon des Hasses», mens «der unendliche Geist hat nicht Raum in dem Kerker einer Judenseele» — for ham er den greske skjønnhet alt.[23]) Med sin radikale avvisning av GT, representerer de et teologisk lavpunkt i det 19. århundre. Deres negativisme får med den ensomme Paul Anton de Lagarde (1827—91), som drømte om en «deutsches Christentum», og senere med Houston Stewart Chamberlain (1855—1927)[24]) en politiserende tilsetning av stortysk nasjonalisme og peker fram mot det mørkeste avsnitt av nyeste tysk historie.

Mens den gtl vitenskap i første halvdel av det 19. århundre særlig sto under innflytelse fra religions*filosofien*,[25]) kom *religionsvitenskapens* oppkomst ved midten av hundreåret til å utvirke langt skjebnesvangrere kriser.[26]) Ved en begynnende arkeologi, ved lingvistikk og folklore, i religionspsykologi, religionssosiologi og religionshistorie framarbeides et usedvanlig omfattende materiale, og temaet «religion», forholdet mellom religionshistorie og åpenbaringsteologi blir stadig mer spenningsfylt, den gtl vitenskap står i fare for å bli alminnelig, profan religionsvitenskap.[27]) Kraus[28]) kan nok ha rett i sin positive bedømmelse av den «religionshistoriske skole» — grunnet ca. 1890 av Albert Eichhorn (1856—1926) — når det gjelder enkelte forskningsresultater, men når han som dens fortjeneste fremhever at den med sin «exakte Methodologie» ikke bare formådde å «skjalte ut» 'panbabylonistene'[29]), «sondern alle auf vagen Entsprechungen fussenden Religionsvergleichungen» og ennvidere «dass es das Verdienst der religionsgeschichtlichen Schule ist, wenn die Bibelforschung nicht völlig in allgemeine Religionswissenschaft aufging» — må det være rett mot en slik forenkling å peke på den betydning som den konservative Eduard König[30]) og den forsiktige Sam. Oettli[31]) spilte i Babel—Bibel-striden[32]), og endelig skal det henvises til en programmatisk uttalelse av en representant for skolen som Hermann Gunkel (1862—1932), etter hvilken den gtl vitenskap faktisk har opphørt å være *teologi* og blitt et rent historisk anliggende.[33]) Forskningsmessig konsekvent og ærlig var det også av Ernst Troeltsch — skolens «dogmatiker» — å flytte over fra Det teologiske til Det filosofiske fakultet.[34])

Av positiv betydning var det at Eduard König i 1916 utga en «Her-

meneutik des Alten Testaments. Mit spezieller Berücksichtigung der modernen Probléme» (Bonn).[35] Han tok også del i den annen Babel—Bibel-strid, etterat den flammet opp igjen med Friedrich Delitzschs Die grosse Täuschung (I 1920, II 1921).[36] Samtidig med denne striden trakk Adolf von Harnack, mens så mange andre søkte et eller annet kompromiss, systematisk-prinsipielle konsekvenser av den glt vitenskaps religionshistoriske målsetting med sin berømte bok om Marcion.[37] Idet han med klarsyn forbandt sin anskuelse med Marcion (og Schleiermacher), la han for dagen det 20. århundres teologiske lavpunkt hva GT angår. Blant hans motstandere vil man merke seg Martin Kähler, der «Anwalt des Laien».[38]

Mens det religionshistoriske grunnsyn løpte linen ut med Harnacks lavpunkt, hadde det allerede tidligere kommet tegn på teologisk fornyelse. Viktig her er en avhandling av Justus Köberle: «Heilsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtungsweise des Alten Testaments» (1906) — samtidig som den tar vanskelighetene alvorlig, peker den framover.[39] Også Sellins kommentarserie «Kommentar zum Alten Testament» (1913 ff.) er tegn på denne gryende nyorienteringen. Men det var slett ikke lett for forskerne i den forskningshistoriske situasjon de sto i, å vitenskapelig begrunne nye standpunkter i spenningsfeltet mellom «Religionsgeschichte» og «Heilsgeschichte». Sakte skulle nye signaler vokse fram.

*

Karakteristisk for den teologiske situasjon i Tyskland i 20-årene var en energisk nyorientering i bibelspørsmålet — med kritikk mot en ensidig historisk-kritisk metode og med diverse forsøk på positivt å formulere og begrunne et «teologisk» syn og arbeidsprogram. Man grep ikke i dette tilbake til eldre ortodokse formuleringer, men forutsatte nødvendigheten av også det kritiske arbeid. Det ga spenningen i situasjonen.[40]

«Die Spannung zwischen Absolutem und Relativem, zwischen Transzendenz und Immanenz ist gegenwärtig *das* Problem der Theologie, und für die biblische Wissenschaft verengt sich dies allgemeine Problem zu dem besonderen: Geschichte und Offerbarung». Med disse ord åpner Otto Eissfeldt[41] en artikkel som klart markerer frontlinjene, men som i den positive løsning av spenningen står svakere: «Die historische Betrachtungsweise einerseits und die theologische andererseits gehören zwei verschiedenen Ebenen an.»[42] Å forlegge disse to plan som, iflg. Eissfeldt, ikke må blandes sammen, men som bare kan møtes i den enkelte forsker — til det enkelte menneske, må — utfra personens enhet i særlig grad — anses som en skinnløsning eller forflyktigelse av problemet.

Eissfeldts artikkel kan for en del ses som en reaksjon mot den såkalte «pneumatiske» eksegese slik den representeres av Girgensohn og delvis Procksch i første rekke.[43]) Tendensen var nok for disse den alminnelige teologiske, som arbeidet seg fram, nemlig et visst dogmatisk krav til eksegesen om ikke bare detaljarbeid, men også helhetsanskuelse ut fra kirkens tro og overbevisning om en Guds-åpenbaring i tiden. Men uttrykksettet var lite presist og ble meget kritisert.[44])

Med Johan Philip Gablers berømte tale av 1787 om den rette atskillelse av den bibelske og dogmatiske teologi[45]) skar den gtl vitenskap over et vesentlig indre-teologisk bånd, og isolasjonen fra de andre disipliner ble stadig mer fullstendig. GT ble i urovekkende grad den vanskelige, for ikke å si den umulige «bok» fra «teologisk» synsvinkel i sin alminnelighet, fra praktisk-teologisk synspunkt i særdeleshet.[46]) I den nyorientering som var i gang innen den glt vitenskap i 20-årene[47]) — men som hadde røtter lengre tilbake[48]) — var det å vente at den *helteologiske* impuls som gikk ut fra Karl Barth (f. 1886) og den dialektiske teologi kom til å virke som en vesentlig *katalysator*, for å benytte den kjemiske terminologi.[49]) Den forhøyede spenning som Barths inciterende anskuelser skapte også blant gammeltestamentlere, utløstes med beste intensjon, men på en noe uheldig, abrupt måte av Wilhelm Vischer med hans «Das Christuszeugnis des Alten Testaments I».[50]) Hos Vischer blir det reformerte skriftsyn, som har en tendens til å parallellisere Vetus og Novum på bekostning av den fremadskridende og utfoldende «Heilsgeschichte», særlig tydelig. Hans ærlige forsøk korresponderte for svakt med den aktuelle gtl forskning,[51]) hvorfor hans bøker ikke har fått den betydning de etter intensjonen skulle tilkomme.

I dypere kontakt med forskningen var Walther Eichrodts arbeider. I en avhandling fra 1929[52]) gjør han seg avgjort til talsmann for en teologisk interpretasjon av GT og stiller seg i motsetning til Eissfeldts skarpe atskillelse av det historiske og det teologisk-systematiske aspekt. For heller å kunne gjennomføre en fruktbar kombinasjon er det hans tanke gjennom de historiske enkeltundersøkelsers lengdesnitt å foreta et tverrsnitt, forat dermed GTs indre og organiske enhet til tross for dets kompleksive mangfold kunne bli framstilt. Han innrømmer og forsvarer berettigelsen av subjektive forutsetninger samt understreker betydningen av «kongenialitet» med det gtl stoff. Hvordan han tenkte seg framstillingen av den gtl religions indre struktur, kan man se av den store, gtl bibelteologi som han begynte å utgi i 1933.[53]) Forat også

det *konstante* i GTs indre enhet kunne bli tydelig gjennom alle historiske forandringer, samlet Eichrodt behandlingen rundt *pakten* som sentralbegrep — skjønt dette tillike rommet unødige vanskeligheter og flere kunstige relasjoner. I motsetning til Vischer tar han alvorlig hensyn til den historisk-kritiske forsknings resultater og den historiske prosess i den gtl religion.

Om man plaserer Vischer ytterst til høyre, Eichrodt, Sellin,[54]) Koehler,[55]) Weiser,[56]) von Rad,[57]) Baumgärtel[58]) i midten, bortsett fra de sterke, indre divergenser mellom disse gammeltestamentlere, kan man si at Emanuel Hirsch[59]) utgjør det ytterste venstre og representerer linjen fra Schleiermacher og Harnack, idet GT for ham blir kun den klassiske antitese til NT — GTs Gud kan ikke være Jesu Kristi far.[60])

Kalte vi ovenfor den dialektiske teologi en *katalysator* til denne nyorienteringens prosess innen den gtl vitenskap, så kan vi karakterisere Kirkekampen (1933—1945), den tyske kirkes nødstid under nasjonalsosialismen, som *den annen katalysator.* Gammeltestamentlerne i særlig grad ble nemlig i denne nødssituasjon tvunget til å besinne seg kristelig-prinsipielt på sitt forskningsobjekt, dette så meget mer som GT var den mest lett-angripelige skanse og som at angriperne forenet med sin nasjonal-politiske idealer elementer fra den historisk-kritiske teologi.[61]) På dette perspektivisk videre sikte er særlig Hans-Joachim Kraus oppmerksom, hvorfor det er verdt å gjengi noen karakteristiske uttalelser:

«Nie sollte es die alttestamentliche Wissenschaft vergessen, dass die national-sozialistischen und deutsch-christlichen Herolde einer neuen völkischen Religion den Kampf gegen das „alttestamentliche Fremdelement" mit Waffen geführt haben, die ihrem eigenen Forschungsarsenal entnommen worden waren ... Die unzähligen Fremdstoffe, die die alttestamentliche Wissenschaft als „Lebenselement" in ihren Körper aufgenommen hatte, traten wieder hervor. Doch zugleich leuchteten in dieser Entscheidungszeit die Zeichen einer wirklichen Erneuerung auf ... *Die hörende Gemeinde erlebte in der Zeit der Anfechtung die Kraft des alttestamentlichen Wortes.* Dieses Ereignis ist der eigentliche Höhepunkt der theologischen Besinnung auf die Bedeutung des Alten Testaments.»[62])

Mot de mange forskjellige antigtl og antijødiske skrifter[63]) skrev de fleste tyske gammeltestamentlere sine forsvarsskrifter.[64])

Mot slutten av 30-årene sendte nytestamentleren Leonhard Goppelt ut en omfattende undersøkelse av «*Typos.* Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen»[65]) — den peker framover mot etterkrigstidens fruktbare drøftinger av de her-

meneutiske grunnproblemer under denne synsvinkel. For øvrig er 40-årene, som en kan vente, relativt rolige hva tysk produksjon under vårt scopus angår.[66])

Den tyske teologiske nyorientering i mellomkrigstiden som vi hermed i få streker har risset opp, fikk etter hvert paralleller (og ikke egentlige ettervirkninger, om enn impulser) i andre lands teologiske forskning, således har man i England og Amerika kunnet tale om en «Neo-orthodox movement».[67]) Særlig berømt på gtl område er H. H. Rowley, på ntl område C. H. Dodd.[68])

Også i Skandinavia har en arbeidet med disse problemer, om enn med GT spesielt i mindre grad.[69])

Men først med 50-årene følger — på tysk språkområde særlig — en interessant debatt om gtl hermeneutikk og skriftsyn, som det er vel verdt å stifte nærmere bekjentskap med.[70])

*

Den egentlige debatt begynner først i 1951, men siden den ovenfor nevnte bibliografi av Wolfgang Schweitzer kun går til 1950, vil vi begynne med dette år.

1950. Dette år utga von Rad posthumt «Theologie des Alten Testaments» av Otto Procksch (d. 1947). Hans «Theologie» peker altså egentlig mer bakover enn framover mot den kommende debatt, men det er likevel av viktighet å stanse ved den klare redegjørelse av forholdet mellom «Geschichtstheologie und Religionsgeschichte»,[71]) som Procksch gir. En historieteologi krever «die Anerkennung der Offenbarung in Christo und die Anteilnahme des Glaubens am geschichtlichen Urteil».[72]) Etter å ha sondret mellom åpenbaringens to framtredelsesformer, nemlig den umiddelbare ἀποκάλυψις/revelatio og den middelbare φανέρωσις/manifestatio bemerker han til den religionshistoriske forskning: «Es beschäftigt sie nicht das Wunder der Offenbarung, sondern das Phänomen der Religion ... Sie würde sogar den Offenbarungsbegriff anzuerkennen vermögen, aber niemals im Sinne der Revelation, sondern nur in dem der Manifestation (φανέρωσις).»[73])

Mellom den gamle og den nye pakt ser han et «kausalitetens» og «analogiens» forhold, begrunnet i Kristi skikkelse, som uløselig knytter GT til NT.[74]) Hans organiske helhetssyn kommer godt til uttrykk i den prinsippsats som innleder boken: «*Alle Theologie ist Christologie.*»[75])

I første heftet av Zeitschrift für Theologie und Kirche for 1950 behandler Gerhard Ebeling (tidsskriftets utgiver),[76]) Rudolf

Bulmann[77]) og Erich Dinkler[78]) hermeneutikkens grunnproblemer fra forskjellige sider.

I teologi- og åndshistorisk perspektiv, med særlig henblikk på nåtidens «Rückwendung zur reformatorischen Theologie» og «Konzentrationsbewegung . . . der Theologie auf das Zentrum des christlichen Kerygma»,[79]) tar Ebeling opp det teologiske metodeproblem ut fra den konstatering «dass die hermeneutische Frage den Brennpunkt der gegenwärtigen theologischen Problematik bildet».[80]) Etter Ebeling må det ikke gjøres innskrenkelser i den historisk-kritiske metode; «Konsentrasjonsbevegelsens» farer som er «Vereinseitigung, Verengung und Abkapselung» i form av ny «Dogmatismus», «Klerikalismus», «pietistische Erbaulichkeit» — for bare å nevne noen av de «slagord» han setter opp — vil han advare imot.[81]) Hva som trengs er en grundig nybesinnelse på det gamle problem med forholdet mellom historien og åpenbaringen.

Dinkler gjør seg i en oversiktlig, godt orienterende artikkel til talsmann for at de beste resultater fra den historisk-kritiske forskning *og* fra den dialektiske teologi må bearbeides videre. Så vel «Bibelautorität» som «Bibelkritik» har sin rett og sin betydning.[82])

I sin avhandling «*Das Problem der Hermeneutik*» tar Bultmann (f. 1874) stilling til den hermeneutiske arv fra Schleiermacher og Dilthey. For Bultmann er den bibelske hermeneutikk kun en del av den alminnelige hermeutikk, han uthever: «*Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur.*»[83]) Den vitenskapelige interpretasjons oppgave ligger for øvrig i en konsentrasjon «um die Begrifflichkeit existentialen Verstehens der Existenz».[84]) Det er karakteristisk at han med dette hovedsikte må forsvare seg mot Barth.[85])

I en annen avhandling, nemlig *Weissagung und Erfüllung*,[86]) tar Bultmann opp til behandling det ntl begrepspar, som tittelen uttrykker, for å påvise dets *umulighet*, «in einer Zeit, in der das Alte Testament als geschichtliches Dokument verstanden und nach der Methode historischer Wissenschaft interpretiert wird».[87]) Etter et kort oppgjør med von Hofmanns Weissagung und Erfüllung (I—II, 1841/44), som han finner begrunnet i den hegelske historiefilosofi, og etter å ha undersøkt begrepene «Bund», «Königsherrschaft Gottes» og «Gottesvolk», innleder han det konkluderende avsnitt slik: Inwiefern ist nun *die alttestamentlich-jüdische Geschichte Weissagung*, die in der Geschichte der neutestamentlichen Gemeinde erfüllt ist? Sie ist es *in ihrem inneren*

Widerspruch, in ihrem Scheitern.»[88]) Når han likevel holder på et begrep som «Verheissung», er det med negativt fortegn: «Das Scheitern erweist die Unmöglichkeit, und deshalb ist das Scheitern die Verheissung.»[89]) Denne sin betraktning søker han å underbygge ved den paulinske interpretasjon av loven. Og når man må prisgi «den naiven, traditionellen Sinn von Weissagung und Erfüllung», får begrepene en *teologisk relevans* kun «so viel und so wenig wie das Reden des Paulus vom Gesetz».[90])

(Forts.)

NOTER

1) Praenotatiunculae c. 5 (Migne 175. Sp. 13), sitert etter Fr. Torm, Nytestamentlig Hermenevtik, Kbhvn. ²1938, 34. (Torm NH.)

2) Allerede Justin (Martyr), cf. Otto Procksch, Theologie des Alten Testaments, Gütsl. 1950, 21 ff. (Procksch TAT). En gang for alle vises til Ludwig Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, 1869, samt H. Karpp, Das Alte Testament in der Geschichte der Kirche, 1939.

3) En vending i de protestandiske kirkers holdning inntrådte med Franz Delitzsch i forrige århundre og hans Institutum Judaicum, det nå så berømte «Delitzschianum». Fra jødisk side tenker vi særlig på Joseph Klausner og Martin Buber (og nå senest Schalom Ben Chorin) og deres arbeider. Fra prot. side kan nå senest vises til Hans-Joachim Kraus, Gespräch mit Martin Buber. Zur jüdischen und christlichen Auslegung des Alten Testaments, EvTh 12 (1952/53) 59—77. Viktig er Gösta Lindeskog, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum, Ups. 1938, populært i Den judiska Jesustolkningen, Israel Studier 2, Sthm. 1951. — Se for øvrig nedenfor og anm. 120.

4) Etter Martin Kegel, Das Alte Testament, ein Freund oder ein Feind unseres Volkes? Breslau 1934, p. 5.

5) Procksch TAT, 23 ff.

6) Den «firfoldige» skriftmening: den bokstavelige, den allegoriske eller åndelige, den tropologiske eller moralske, den anagogiske eller eskatologiske. Cf. E. von Dobschütz, Vom vierfachen Schriftsinn, Harnack-Ehrung (1921) 1—13.

7) Orienterende oversikt over den katolske eksegeses utvikling nå senest hos Raymond Edward Brown, The *sensus plenior* of Sacred Scripture, Baltimore 1955, 29—67. Se nedenfor under *1955*.

8) Så Hans-Joachim Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung der Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, Neukirchen Kreis Moers 1956, 13 ff. (Kraus GEAT). Denne vil det bli henvist meget til for tidsrommet fram til 1920. Kraus avløser her Diestels bok fra 1869. Boken, som tydelig er skrevet con amore, er ikke alltid like objektivt overbevisende, for meget samlet om tysk forskning og for krønike-preget til å være virkelig (analyserende) Geschichte. For øvrig: Torm NH, 42 f. og 237 ff. Til Luther: bl. a. Heinrich Bornkamm, Luther und das Alte Testament, Tüb. 1948; Gerhard Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, ZThK 48 (1951) 172—230, hvor det også gis en kronologisk oversikt over en del av den rike litteraturen på dette punkt. Til Calvin: H. H. Wolf, Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin, 1942.

9) Kraus GEAT, 37 f., se også 48, 50, 103 f., 196, 356.

10) Til alle disse «Ansätze» og «Vorboten» for den historisk-kritiske forskning av GT, se Kraus GEAT, 21—69.

11) Ibidem, 48. Videre sammesteds: «In nuce ist bei Grotius bereits die historisch-kritische Forschung, wie sie sich im 18. und 19. Jahrhundert darbietet, vorhanden».

12) Ibidem, 50.

13) Ibidem, 87 ff.

14) Ibidem, 94, for øvrig 93—102.

15) «Eine esoterische Bibelerkenntnis der Wissenschaft wird getrennt und abgehoben von der allgemeinen Kirchenlehre.» «Was in der Wissenschaft verhandelt wird, ist nicht fürs „kirchliche Volk" und für den Unterricht bestimmt», Kraus GEAT, 137 — etter å ha sitert karakteristiske uttalelser fra Johann Gottfried Eichhorns Urgeschichte, hgg. mit Einleitung und Anmerkungen von Johann Philipp Gabler, 1792/93, som for øvrig innfører mytebegrepet i urhistorien.

16) «In Wirklichkeit treten an die Stelle dieser orthodox-dogmatischen Voraussetzungen — die neuen „dogmatischen" Prämissen einer vom Geiste der Aufklärung, der Romantik und des Idealismus bestimmten Theologie», Kraus GEAT, 171.

17) Ibidem, 116.
18) Ibidem, 107 ff., 169 ff. og særlig 155, Torm NH, 44 f.
19) Kraus GEAT, 191—221, hvor Beck, Tholuck og Stier, Olshausen og Hahn, Hengstenberg, von Hofmann, Franz Delitzsch behandles.
20) Ibidem, 197.
21) Ibidem, 199 f. Til Hengstenbergs repristinasjonsteologi og allegori som middel til uhistorisk tekstforståelse, se ibidem, 205 f. «Um aber Zusammenhang und Einheit der Bibel neu in Geltung zu setzen, repristiniert Hengstenberg die kanonisch-synagogale Tradition», p. 205.
22) § 132 i Der christliche Glaube, se Kraus GEAT, 176 f. Dette er for øvrig ikke alment påaktet.
23) Kraus GEAT, 177 f.
24) Tysk naturvitenskapsmann og kulturfilosof, for hvem Kristus var ingen jøde, men en arier! Viktigste skrifter: Deutsches Wesen, 1915, [2]1916; Politische Ideale, 1915, [3]1916; Worte Christi, 1901, [8]1924; og særlig: Mensch und Gott, 1921.
25) Procksch TAT, 45 f. Kraus GEAT, 284 ff.
26) Kraus GEAT, 286 f., hvor tre faktorer til denne krise trekkes fram.
27) «Die historisch-kritische Forschung am Alten Testament gerät in den Bannkreis der Religionswissenschaft — ihrer Kriterien, ihrer evolutionistischen Aufrisse und ihrer gestaltenden Prinzipien», ibidem, 289.
28) Ibidem, 299.
29) De egentlige «panbabylonister» er Hugo Winckler, Alfred Jeremias og Peter Jensen, etter Kraus GEAT, 274 f.
30) Bibel und Babel, Eine kulturgeschichtliche Skizze, Berl. [6]1902.
31) Der Kampf um Bibel und Babel. Ein religionsgeschichtlicher Vortrag, Leipzig [2]1902. Die Autorität des Alten Testaments für den Christen. II. Serie, 2. Heft der Biblischen Zeit- und Streitfragen. Lichterfelde-Berlin 1906.
32) Forårsaket av Friedrich Delitzsch (1850—1922, sønn av den berømte Franz Delitzsch): Babel und Bibel. Ein Vortrag, Lpz. 1902. Videre: Zweiter Vortrag über Babel und Bibel, Stuttg. 1903. For øvrig: Babel und Bibel I, 1902; II, 1904; III, 1905.
33) «Demnach ist das letzte Wort der alttestamentlichen Bibelwissenschaft eine *Geschichte des Volkes Israel auf allen seinen Lebensäusserungen*», RGG[2] I, Tüb. 1927, Sp. 1073. Liknende uttalelser også hva hermeneutikken angår, cf. «Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments» i Reden und Aufsätze, Gött. 1913. Kraus GEAT, 329—334.
34) En liknende innstilling viser Julius Wellhausen (1844—1918) i et lite kjent brev, se Kraus GEAT, 236 f. Til Troeltsch se særlig: John Nome, Det moderne livsproblem hos Troeltsch og vår tid, Oslo 1950.
35) Selv om det i den seneste tid har kommet en god del «hermeneutische Erwägungen», har vi på protestantisk område nå — 40 år etter König — behov for en ny, samlet gtl hermeneutikk.
36) Friedrich Delitzschs «Die grosse Täuschung» kritisch beleuchtet, Gütsl. 1921. Dernest: Wie weit hat Delitzsch recht? Gütsl. 1921. Her kan det også vises til Ernst Sellin, Das Alte Testament und die evangelische Kirche der Gegenwart, Lpz.-Erlangen 1921.
37) Marcion, das Evangelium vom fremden Gott, 1921, Jena [2]1924. Videre: Neue Studien zu Marcion, 1923. Cf. Kraus GEAT, 350 ff. Ibidem, 351: «Diese Krise, in die nun die gesamte alttestamentliche Wissenschaft hineingerät, ist von ihr selbst noch nicht einmal ernstlich erkannt worden.»
38) Kraus GEAT, 353 ff.
39) Kraus GEAT, 345 ff. og 353. Til det foregående avsnitt kan også sammenlignes Karl Barth, Das Problem der Religion in der Theologie, Kirchliche Dogmatik (KD) I, 2, Zollikon-Zürich [4]1948, 305—324. Betegnende er et spørsmål fra Barth — som selv er gått ut fra en ren historisk-kritisk forskningsmetodikk —: «Warum ist diese Entwickelung *negativ*, als eine *Störung* des Lebens der Kirche, ja schliesslich geradezu als eine die Kirche sprengende *Häresie* zu beurteilen?», p. 317.
40) For det følgende avsnitt Kraus GEAT, 358—394; Herbert F. Hahn, Old Testament in Modern Research, Philadelphia 1954, 226—249; The Old Testament and Modern Study, Essays by Members of The Society for Old Testament Study, ed. by H. H. Rowley, Oxford [2]1952, 311—345.
Betegnende for den nye situasjon er Rudolf Kittels foredrag på den første tyske Orientalistkongress i Leipzig i 1921 om «Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft» (ZAW 39, 1921, 84—99). Han yder full honnør til tidligere forskerretninger, samtidig som han tilkjennegir deres utilstrekkelighet: «Wenn man aber sieht, wie leichten Kaufes ein Mann wie HARNACK das Alte Testament als ein dem Neuen Testament, wenn auch nicht gleichstehendes, so doch analoges Buch preiszugeben bereit ist, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass bei uns selbst doch auch manches nicht in Ordnung sein müsse,» p. 95.
41) Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie, ZAW 44 (1926) 1—12.
42) Ibidem, 6.
43) Ibidem, 8. Torm NH, 28 ff. K. Girgensohn, Die Inspiration der heiligen Schrift, [2]1926. O. Procksch, Über Pneumatische Exegese, Christentum und Wissenschaft 1 (1925) 145—158, videre: Die Geschichte als Glaubensinhalt, Neue Kirchliche Zeitschrift 36 (1925) 485—499 samt: Ziele und Grenzen der Exegese, *ebenda*, 715—730 (her gis det til slutt en «Auseinandersetzung» med Karl Barth).

44) Av litteraturen, og diskusjonen (etter Torm NH, 29): E. Seeberg, Zum Problem der theologischen Exegese, Sellin-Festschrift (1927) 127—137; W. Macholz, Pneumatische Exegese, Pastoralblätter hgg. v. E. Stange (1927) 705—724; H. Frick, Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel, 1927; R. Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese, ZdZ (1925) 334—357; Fr. Taub, Wort Gottes und pneumatische Schriftauslegung, ZThK (1927) 83—111; F. Gogarten, Theologische Tradition und theologische Arbeit, 1927; R. Jelke, Historisch-kritische und theologisch-dogmatische Schriftauslegung, i Das Erbe Martin Luthers. Theol. Abhandlungen L. Ihmels dargebracht (1928) 215—235.

Fra norsk side: Reidar Hauge, Pneumatisk eksegese, TTK I (1930) 75—102 og 167—192.

45) Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae.

46) Ivar P. Seierstad, Den gamaltestamentlege gransking av i dag og vårt bruk av G. T. som Guds ord, TTK III (1932) 65—81; *samme:* Det gamle Testamente som Guds ord, TTK X (1939) 95—116, 154—164 — som er en kritisk «Auseinandersetzung» med Sigmund Mowinckel, Det gamle testamente som Guds ord, Oslo 1938. Se også: Reidar Hauge, Inntrykk fra den nyeste tyske teologi, TTK II (1931) 85—110; *samme:* Teologien etter forrige verdenskrig og i dag, eb., XIX (1948) 1—22; Olaf Moe, Tro og teologi, TTK I (1930) 8—25. Cfr. W. Zimmerli, Das alte Testament als Anrede, München 1956, Vorwort.

47) Foruten de verker som er nevnt ovenfor, se også: Fr. Baumgärtel, Die Bedeutung des Alten Testaments für den Christen, Schwerin 1925, *samme:* Ist die Kritik am Alten Testament berechtigt?, Schwerin 1927. H. Gressmann, Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung, ZAW 42 (1924) 1—33; K. Marti, Zum hundertsten Heft der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (ZAW) 1921, 100—112; A. Oepke, Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung, Güt. 1931; W. Staerk, Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in ihrer Bedeutung für die biblische Theologie des ATs, ZThK, NF 4 (1923/24) 289—300; C. Stange, Die Absolutheit des Christentums, ZSyT 1 (1923/24) 44—68; *samme:* Die Aufgabe der Religionsgeschichte, *ebenda* 301—313; *samme:* Stimmungsreligion, Stifterreligion und Christentum, *ebenda* 427—437.

48) Se ovenfor s. 20 og anm. 19.

49) Karl Barth, Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, ZdZ (1925) 215—245, *samme:* Das Wort Gottes und die Theologie, Vorträge, 1925, foruten fl. a. st. Fullt utformet i Kirchliche Dogmatik (KD), I, 2, 505—830. Til den norske behandling av Barths skriftsyn, se Reidar Hauge, Guds ord i nutidens teologi, TTK IV (1933) 65—88, og særlig Leiv Aalen, Karl Barths skriftsyn, TTK XI (1940) 77—88 (Frøvig-festskrift). Eduard Thurneysen, Schrift und Offenbarung, ZdZ (1924) 1—30.

50) Chrz. d. ATs, I Das Gesetz, München 1934, Zürich [7]1946, II, 1 Die früheren Propheten, Zürich 1942.

51) Til diskusjonen om og anmeldelser av Vischers bok: Volkmar Herntrich, Theologische Auslegung des Alten Testaments? Zum Gespräch mit Wilhelm Vischer, Gött. 1936; Karl Elliger, Das Christuszeugnis des ATs, ZSyT XIV (1937) 377 ff.; Fr. Baumgärtel, Das Chr.zeugnis d. ATs, Wort und Tat, XII (1936) 309 ff.; *samme:* Verheissung, Güt. 1952, 91—95; Kraus GEAT, 387—389 o. fl. st.; Anmeldelser: Eichrodt, Theologie der Gegenwart (1935) 123—125; Procksch, Theol. Literaturblatt (1935) Nr. 22, Sp. 326—28. Koehler, Theol. Rundschau (1935) 255—276; særlig von Rad Theol. Blätter (1935) Sp. 249—254; kritikk mot von Rad: F. Feldges, Die Frage des alttestamentlichen Christus-Zeugnisses. Zum Angriff von Gerhard von Rad auf Wilhelm Vischer, Theol. Blätter (1936) Sp. 25—30; von Rads svar: Sensus Scripturae Sacrae duplex?,Theol Blätter (1936) Sp. 30—34. Endelig: R. Herrmann, Deutung oder Umdeutung der Schrift. Ein Beitrag zur Frage der Auslegung, Theologia militans 12, Lpz. 1937; H. Strathmann, Zum Ringen um das christliche Verständnis des ATs, Theol. Blätter, XV (1936) 257—260.

Andre verker av Vischer: Esther, Theol. Existenz heute, H. 48, München 1937; Das Kerygma des Alten Testaments, Kirchliche Zeitfragen, H. 36, Zür. 1955 — se nedenfor.

På samme linje som Vischer ligger Hans Hellbardt, Die Auslegung des Alten Testaments als theologische Disziplin, Theologische Blätter XVI (1937) 129—143, samt flere mindre arbeider.

52) Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?, ZAW 47 (1929) 83—91.

53) Theologie des Alten Testaments, I. Teil, Gott und Volk, Lpz. 1933; II. T., Gott und Welt, Lpz. 1935; III. T., Gott und Mensch, Lpz. 1939. Denne inndelingen har han fra sin lærer, Otto Procksch, som — med ombytning av I. og II. — bruker den i 2. hoveddel av sin — posthumt utkomne — Theologie des Alten Testaments, Güt. 1950.

54) Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage, II Theologie des Alten Testaments, Lpz. 1933, [2]1936.

55) Theologie des Alten Testaments, Tüb. 1936, [3]1953. Denne «bibelteologi» er kjent for sin pregnante og konsise begrepsbehandling. Videre, til den «nye, tyske teologi»: Alttestamentliche Theologie, I. Vorfragen und Gesamtdarstellungen, Th. R., VII (1935) 255—276 og VIII (1936) 55—69, 247—284.

56) Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft ZAWB 66 (1936) 207 ff.; Das theologische Gesamtverständnis des Alten Testaments, Deutsche Theologie

(1943) 50—70. Vi kan også allerede vise til: Vom Verstehen des Alten Testaments, ZAW 61 (1945/48) 17 ff.

57) Fragen der Schriftauslegung im Alten Testament, Theologia militans 20, Lpz. 1938.

58) Zur Frage der theologischen Deutung des Alten Testaments, ZSyT XV (1938) 136—162.

59) Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, Tüb. 1936.

60) Cfr. Leonhard Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Beiträge z. Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 43. Band, Güt. 1939, pp. 2 ff.

61) Paul Volz, Der Kampf um das Alte Testament, Stuttg. [2]1933, konstaterer innledningsvis (p. 5): «Drei Gruppen sind es hauptsächlich, die sich zur Front gegen das Alte Testament zusammenschliessen: [1.] der grobe Antisemitismus...; [2.] die deutschvölkische Rassengemeinde, die, grundsätzlich tiefer grabend, das Alte Testament, ja auch das Christentum verdrängen und durch eine deutsche Religion ersetzen will; [3.] die vom Neuen Testament oder von einer dogmatischen Theorie ausgehenden einseitigen Theologien von Marcion bis Harnack, die das Alte Testament als überwundene, überflüssige oder untergültige Religionsstufe betrachten.»

Rudolf Abramowski, Vom Streit um das Alte Testament, ThR 1937, pp. 65 ff. (etter Kraus GEAT, pp. 392 f. og 459), anfører også tre «årsaksgrupper»: «1. Der rassische Antisemitismus (Gobineau, Chamberlain), 2. die dezidierte Ablehnung des Alten Testaments (Friedrich Delitzsch), 3. das kultur-kritische Wissen, dass das Ende des Christentums gekommen sei.» — I motsetning til en Kraus (se neste anm.) savner begge disse en dypere erkjennelse av hvilke en teologisk «emansipert» historisk-kritisk forskning har hatt for nyere tysk kultur- og kirke/teologi-historie.

62) GEAT, 393. Han fortsetter, pp. 393/4: «Und es besteht für die alttestamentliche Wissenschaft — wie ja überhaupt für die gesamte evangelische Kirche — die entscheidende Frage, ob sie aus diesem reformatorischen Ereignis heraus ihren Weg sucht oder ob sie restaurativ die alten Ideen und Grundsätze als Voraussetzungen ihres Forschens weiterhin wirksam sein lässt.» Videre til Kirkekampen, pp. 3, 389, 443. Fra nordisk side en orientering om den tyske Kirkekamp av avdøde professor Torm.

63) Særlig: Alfred Rosenberg, Der Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts, [2]1931, med det bekjente krav: «Abgeschafft werden muss ein für allemal das Alte Testament als Religionsbuch.» Enkelte eksempler på antisemittiske/anti-gtl skrifter: F. Andersen, Weckruf an die evangelischen Geistlichen in Deutschland, 1920. H. Dinter, 197 Thesen zur Vollendung der Reformation, 1926. Th. Fritzsch, Der falsche Gott. Beweismaterial gegen Jahwe, 1911. H. Mosch, Deutsche Religion und Altes Testament, 1913. K. Paumgarten, Judenfibel, 1924. Ernst Ludwig Schellenberg, Der Fremdkörper im Christentum, Berlin-Lichterfelde 1926, som har følgende dedikasjon: «Dem Andenken Lagardes, des einsamen Deutschen» (cfr. ovenfor her) og som motto: «Die Reformation geht noch fort» (Schleiermacher). — Så vel titler som sistnevntes motto og dedikasjon er typiske for stridsskriftets ånd og tone. *Materialsamlinger* til den tyske kirkekamp har man i det seneste fått i følgende verker: Léon Pliakov/Josef Wulf, Das Dritte Reich und die Juden. Dokumente und Aufsätze, Berlin-Grunewald 1955, [2]1956. (Fra det tidligere hemmelige statsarkiv.) Som «kirkekamp-historiker» har for øvrig W. Niemöller innlagt seg fortjenester med bl. a.: Die evangelische Kirche im Dritten Reich, Bielef. 1956. Også: H. Buchheim, Glaubenskrise im Dritten Reich, Stuttg. 1953.

64) Alt/Begrich/von Rad, Führung zum Christentum durch das Alte Testament, Drei Vorträge, Lpz. 1934. J. Begrich, Antisemitisches im Alten Testament, Jena 1931. J. Hänel, Das Wort Gottes und das Alte Testament, Gütsl. 1932. J. Hempel, Altes Testament und völkische Frage, Gött. 1932. H. W. Hertzberg, Der Deutsche und das Alte Testament. Ein Beitrag zu den Fragen um Deutschtum und Bibel, Giess. 1934, foruten andre mindre skrifter. M. Kegel, se anm 4. E. Sellin, Abschaffung des Alten Testaments? Berlin 1932; *samme:* Das Alte Testament im christlichen Gottesdienst und Unterricht, Gütsl. 1936. C. Steuernagel, Der Deutsche evangelische Christ und das Alte Testament, Berl. 1935. P. Volz, se anm. 61.

65) Se anm. 60.

66) Dog Martin Noth, Von der Knechtsgestalt des Alten Testaments EvTh (1946) 302, og Geschichte und Gotteswort im Alten Testament, Bonner akademische Reden 3, 1949. Se ellers til anm. 70 nedenfor.

67) Så Hahn, op.cit., pp. 237—242. Flere forskere er nevnt i den ypperlige oversikt i Rowley (ed.), The Old Testament and Modern Study, pp. 311—345.

68) Rowley, The Relevance of the Bible, London 1942, New York 1944, og Rediscovery of the Old Testament, London 1946, Philadelphia 1946.

Dodd, The Authority of the Bible, Lond. 1929, rev.ed. 1948, og The Bible Today, Cambridge 1946, New York 1947.

69) For disse år se følgende omfattende orientering: Aage Bentzen, Skandinavische Literatur zum Alten Testament 1939—1948, i Theol. Rundschau, NF 17 (1948/49) 273—328. *Sverige:* Carl-Martin Edsman, Gammal och ny typologisk tolkning av G. T., SEÅ XII (1947) 69—93. Edsman behandler også Pave Pius XII's viktige encyklika i bibelspørsmålet: *Divina afflante Spiritu* (1943) og også typologien i kunsten og *Biblia pauperum* (som for øvrig Andr. Seierstad behandler i TTK,

Biblia Pauperum og den typologiske skriftforståing, XVII (1946) 78—88). Ellers er å henvise til Hugo Odebergs skrifter, bl. a. Nya Testamentet om det Gamla, Jönköping [2]1946. Viktig er samleverket En Bok om Bibeln, ved Bring, Fridrichsen o. a., Lund 1948, cfr. Gösta Lindeskog, Zwei Hauptfragen in der modernen schwedischen Exegetik, ThLZ 75 (1950) Sp. 393—400. *Danmark:* S. A. Nielsen, Den nye Pagts Bibelsyn, 1948. *Norge:* Ivar P. Seierstad, Vårt forhold til Det gamle testamente, praktisk og teoretisk, TTK VIII (1937) 164—192 og den etterfølgende diskusjon sammesteds. Johan B. Rian, Prinsipielle brytninger omkring G. T., TTK XVII (1946) 169—185.

70) Dette så meget mer som det ennå, så vidt jeg vet, ikke finnes noen sammenfattende oversikt. For orienterende artikler til 40-årene, se listen i ThLZ 75 (1950) Sp. 62 og særlig Wolfgang Schweitzer, Das Problem der biblischen Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie, ebenda, Sp. 467—478.

71) Cfr. anm. 2 og 53. Nevnte redegjørelse, pp. 12—19.

72) P. 13.

73) P. 16.

74) P. 11.

75) Til forholdet mellom Innledningen og selve utføringen, corpus, cfr. Kraus GEAT, 441 f.: «Es ist aber nun durchaus ein Zeichen unserer Übergangssituation, wenn Procksch diese Prolegomena in den Ausführungen seiner «Theologie des Alten Testaments» nicht zur Geltung bringen kann. Beinahe beziehungslos stehen die christologischen Prolegomena und die tatsächlichen Ausführungen hintereinander. Daran erkennt man, dass es mit einer pauschalen christologischen oder theologischen Orienterung der alttestamentlichen Theologie nicht getan ist.»

76) Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, pp. 1—46.

77) Das Problem der Hermeneutik, pp. 47—69.

78) Bibelautorität und Bibelkritik, pp. 70—93.

79) Ebeling, ZThK 47 (1950) 2 og 45.

80) Ibidem, 11.

81) Ibidem, 46.

82) Artikkelen utgjør Dinklers «Antrittsvorlesung in der Theologischen Fakultät der Universität Mainz im November 1949».

83) Ibidem, 65.

84) Ibidem, 67.

85) Cfr. også: «Die Forderung, dass der Interpret seine Subjektivität zum Schweigen bringen, seine Individualität auslöschen müsse, um zu einer objektiven Erkenntnis zu gelangen, ist also die denkbar widersinnigste,» p. 64.

86) ZThK 47 (1950) 360—383, tidligere trykt i Studia Theologica II, 1 (1948) 21—44.

87) Ibidem, 363.

88) Ibidem, 380/81. Videre: «Die Idee des Bundes Gottes mit einem Volk erweist sich als unmöglich für die innergeschichtliche Entwicklung und wird zur eschatologischen Idee. Die Idee der Königsherrschaft Gottes erweist sich als innerweltlich unrealisierbar, und der Versuch der Realiserung wird ad absurdum geführt durch die groteske Gestalt einer priesterlich-gesetzlichen Theokratie. Die Idee des Gottesvolkes erweist sich als unrealisierbar in einer empirischen Volksgemeinschaft . . .,» p. 381.

89) Ibidem, 381.

90) Ibidem, 382.

LINJEN I DEN OLDKIRKELIGE KRISTOLOGI

Arnold Gilg: Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie. Chr. Kaiser Verlag, München 1955, 106 s.

På anmodning skal jeg få skrive en liten artikkel om denne boken — noe referat og noe refleksjon. Titelen sier hva den handler om, men fremstillingen er for skissemessig til å være lettlest. Med et noenlunde klart bilde av det tidsrom det gjelder vil en imidlertid kunne lære mye av den. Hva er bakgrunnen for en slik bok i dag?

1. Den kristologiske læreutvikling i oldkirken viser en eiendommelig forskyvning i synspunkt og betoning. En gammel dåpsregula som *Romanum* (ca. 150) er vesentlig «historisk», den er orientert mot Epifanien og det som hendte, og taler Kanaans språk som Barth sier, om ham som ble født, korsfestet og begravet. I *Kalkedonense* (451) er blikket liksom hele tiden «bak forhenget». Begivenhetene og verbalformene har veket plass for «stillestående» begreper. Sønnen er av samme «vesen» som Faderen og av samme «vesen» som oss, av guddommelig og menneskelig «natur». Hvordan er denne forskyvning å bedømme?

Reformatorene har neppe kjent noen vanskelighet i den anledning. De betrakter også Kalkedonense (resp. Athanasianum) som sitt dogmatiske fundament, og gjorde det neppe i tankeløshet; men det ble jo annerledes. Alt i pietismen er det en viss nonchalanse overfor den klassiske kristologi; med opplysningen kommer den direkte kritikk, og endelig har vi nyprotestantismen i det 19. århundre med sitt mektige oppbud av historisk vitenskap. Protesten gjaldt i første rekke den nevnte forskyvning. «Naturkristologien» er en tragisk avsporing fra den sanne kristendom. Den har belemret evangeliet med en spekulativ gresk metafysikk, og forurenset frelsesoppfatningen med en like gresk naturalisme (eldre prester er

fra sin studietid fortrolig med vokabularet fysisk, mekanisk, magisk, farmakologisk osv.). Stemningen i disse kretser karakteriserer seg muligens ganske godt i et brev fra de dager som Gilg nevner i innledningen. Ritschl skriver til Harnack og forteller en anekdote om Benedict XIV som forretter morgenmessen i et kloster i Bologna. Nonnene synger det latinske Nikenum, og blir aldri ferdige med å repetere «Født, ikke skapt!» Paven blir utålmodig, snur seg for alteret og vinker koret av med et «Siue genitum, siue factum, pax uobiscum!» Ritschl er henrykt over denne «prektige ironi», og betror sin venn at der står lignende ting hos Spener! Utsiktene var ikke dårlige.

Imidlertid gikk det jo annerledes enn tenkt. Den store framrykking gikk merkelig fort i stå. Mange vil i dag si med Gilg, at de kristologiske grunnbegreper hos Ritschl, Herrmann, Loofs osv. virker utrolig gammelmodige og avlegse. Nyprotestantismens dogmehistoriske opplegg sto ikke så saklig sterkt som det syntes (sml. Harnacks åpenhjertige ord om dogmehistorien som «det mest egnede middel til å befri kirken fra den dogmatiske kristendom!» D. G. lille utg. 1922 s. 6). Men med slikt er ikke alt sagt. Om ikke de vitenskapelige oppstillinger slo igjennom, har slagord og populariserte «resultater» nådd vidt utover; selve ordet dogme har fått en odiøs klang i folks ører («Et tantbemalet Teppe mellem Mennesket og Gud,» skrev allerede Wergeland!), og også i kristelige kretser kan en ofte ha følelsen av at det er liten evne til å reagere positivt på realismen i de gamle symboler. Også fra vårt eget hjerte — Gilg sier det med prisverdig åpenhet — kjenner vi til vanskelighetene. Selv den som ønsker å vurdere de klassiske bekjennelser fra deres så å si aller beste side, vil neppe slippe å bli anfektet ved deres begreper. Så mangler det da heller ikke på at 1800-tallsprotesten fremdeles har sine talsmenn, og alt i alt er vel sannheten helst den, at i det store og hele står *problemene* fra dengang fremdeles og stirrer på oss. I en slik situasjon kan det umulig vinnes noe avgjørende gjennom rett og slett teologisk «repristinasjon». Det må komme til en *gjenerobring* som både vitenskapelig og kristelig graver dypere enn «kritikken» gjorde, og på mer personlig eksistentiell måte lever *i selve saken,* også med den villighet til å slite og lide og be seg fram som det betyr. En slik fornyelse er da også forlengst i gang. Og det er her jeg altså nevner Gilgs lille bok. Den er med sitt beskjedne format en slik eksistentiell innsats. Den forteller om den oldkirkelige inkarnasjonsdoktrine, og klarlegger dens «Weg» gjennom 3—400 år, og dens «Bedeutung» for oss i dag. Og slik at en kjenner at forfatteren virkelig vet hva

saken gjelder, hvor meget som står på spill, og hva det salige «Immanuel» betyr. «*Schwer und feierlich und Antwort fordernd steht die Christusfrage vor uns.*» La oss se på noen enkeltheter først; de forteller snart hvor vi har forfatteren.

2. I første rekke tar naturligvis en slik bok standpunkt i en hel del rent historiske spørsmål, og den gir herunder mange interessante korrigeringer. Originaliteten skal jeg ikke ha uttalt noe om, men allerede behandlingen av *de apostoliske fedre* får en til å se opp. Begrepsmaterialet hos disse forfattere er som bekjent mangelfullt, og de har ofte fått høre for sine upresise formuleringer. Men dette hindrer ikke at de avlegger et respektabelt kristologisk vitnesbyrd, og dette vitnesbyrd er *ikke «adoptiansk»*. Dette er en hovedsak for Gilg, og etter undertegnedes mening med rette. Heller ikke hos Hermas finner han «adoptiansk» kristologi. (Det var da også noe annet å bruke noen suspekte vendinger i 2. århundre enn et hundre år senere!) Apostelfedrene har en virkelig *theologia Christi,* og er seg dens uhørte paradoksi bevisst. «Herren» fra himmelen, det evige Pnevma-vesen, er født inn i vår verden som et menneske, og denne «pnevmatiske kristologi» er deres *cantus firmus.* En for alle siteres II. Clemens: «Slik skal vi tenke om Jesus Kristus som om Gud, de levendes og dødes dommer!» Det er dette de apostoliske fedre gjør, og dermed har også tenkningen fått sin oppgave.

De eldre apologeter gir seg i kast med denne oppgaven så godt de formår. Deres rasjonalistiske og moralistiske skavanker blir ikke bagatellisert — «Hvem formådde selv hos Justin å høre en ekte gjenklang av det paulinske romerbrev!» Også logoslæren — deres originale grep — er skrøpelig i utforming og anvendelse. Men — og det er poenget for Gilg — «filosofien», Gud/verden-relasjonen osv. er ikke noe primært for apologetene! Når de taler om logos, henger deres øyne ved ham som er «kommet i kjød», Hans fødsel av jomfruen, korsets «mysterium». Også apologetene «tenker om Kristus som om Gud», men de skal tale om det til en verden full av avguder! De er «hypermonoteister» og tilber den guddommelige logos — og må i samme øyeblikk prøve å distingvere mellom «Gud» og «den annen Gud». De har ikke funnet løsninger som kirken har kunnet akseptere, men deres problem er ekte, og de viser rett vei.

Av de store lærere ved århundreskiftet peker *Origenes* nokså sterkt ut av bildet — Gilg hører åpenbart ikke til dem som synes at origenismen klinger «like music», for å sitere Newman! Desto mer har han øre for «die weihnachtliche Freude» hos *Ireneus.* Han stiller seg tvilende til Loofs' kildekritikk og tar adu. haer. som

verket foreligger. Men her er det om å gjøre for Gilg å framheve at den galliske biskop med sin mektige konsentrasjon på Guds menneskevorden nettopp ikke «spekulerer» over Kristi hemmelighet, men tvert om er opptatt med å verge den mot en formentlig allvidenhet som taler som om den hadde gjort jordmortjeneste ved hans fødsel — den *inenarrabilis generatio* som alene er gjenstand for Guds egen viten. Dette bolverk-synspunkt (dogmet som vern om mysteriet) er særlig bemerkelsesverdig hos en mann som Ireneus som så sterkt preluderer de kommende læreavgjørelser (uere homo uere deus). Det samme kunne også vært sagt om *Tertullian*, hvis substanslære sammenfatter det viktigste av det begrepsmateriale som var i kurs og gir både sak og formler videre.

Vi er dermed kommet til den monarkianske krise, og av de to hovedskoler får *modalismen* den mest positive vurdering hva den saktens fortjener. En grovere avsporing er *dynamismen*, som ikke er noen ærverdighet fra urkristelig tid, hva den forega, men en «modernisme» uten røtter i kirkelig kristologisk tradisjon. Gilg fastholder Paulus av Samosata som utpreget representant for denne modernisme, og den påfallende sympati som denne ikke meget sympatiske prelat har møtt fra moderne forskeres side, skriver Gilg på «den teologiske affinitets» regning.

Fra det kompliserte 4. århundre skal bare nevnes at forfatteren i *arianismen* ser en blanding av «samosatenske» lærdommer og en forgrovet venstreorigenisme, og i forbindelse med *apollinarismen* påpeker hvor merkelig nær disse kontrære heresier tross alt kommer hverandre med sine kristologiske konstruksjoner (halvguden/halvmennesket). For *Nikeaformelens* vedkommende legger han ikke ensidig vekt på linjen Tertullian—Hosius, men betoner med Barth at kirken først gjennom halvhundre års brytninger er kommet til klarhet over hva den hadde fått i 325. Gilg finner det på tide at denne gaven blir overveiet med fornyet energi, og taler om den «forbausende sorgløshet» som kan legges for dagen i en slik sak. Han minner om at det også går an å stivne til i *avvisning* av «ortodoksi» og «skolastikk» og at det viktigste blir å stelle seg slik «dass uns nicht, wo wir vermeinen Besitzende zu sein, die Substanz des Christentums in den Händen zerrinnt».

Hos de store outsidere i 5. århundre er pendelslaget begynt å spakne. *Theodor av Mopsuestia* går etter Gilgs mening sterkere i retning av Kalkedonense enn vanlig antatt, og hadde da også vesentlige ting å ta vare på overfor aleksandrinerne. En annen sak er at han ikke formår å befri seg fra den fatale logikk i sin kristologi, hvor Gilg finner at det fremdeles er «samosatenerens» ånd

som huserer. Det er for øvrig kommet fram nye litterære etterlatenskaper fra den store antiokener som skal medføre endringer i synet på hans teologi (uten at jeg dog kan se at Gilg i sin framstilling bygger på andre tekster enn dem jeg selv i «Inkarnasjonen» har brukt fra Migne P. G. 66). Også om monofysittene har forskningen brakt nytt stoff i dagen, og *Cyrill* som i den katolske teologi vel nærmest er frikjent for heresi, har også etter Gilgs oppfatning innlagt seg stor fortjeneste når det gjelder enheten i Kristi person. Det er velgjørende å møte en forsker som taler med forståelse om et begrep som Kristi menneskenaturs *Enhypostasi* (jeg-dannelse i guddommen), og kan glede seg over den «overmåte levende sannhet» som deri uttrykkes. Etter denne linjen er det Athanasianum i sin tid, ut over Kalkedonense, søker framover med sin *assumtio humanitatis in deum.*

3. Vi vender tilbake til begynnelsen. Hva betyr forskyvningen over i «metafysikken»? Hva innebærer «naturalismen» i frelsesoppfatningen? Og hvordan harmonerer disse ting med evangelisk kristendom? Gilg skriver jo ikke systematisk om spørsmålene, men han vekker dem hos leseren og besvarer dem langt på vei gjennom selve framstillingen.

Overgangen til metafysikken er for Gilg *en saklig nødvendighet,* analog med overgangen til «immanensen» i trinitetslæren. Kristusspørsmålet kunne overhodet ikke besvares uten denne «Denkbewegung», og logosbegrepet som ble det midlertidige hjelpemiddel, har ved Guds nåde ikke ført dit man kunne fryktet (at verden bare var blitt beriket med nok en religionsfilosofisk konstruksjon), men ble en veiviser inn i Skriftens eget Sønn-mysterium. Takket være denne «Denkbewegung» er oldkirken ført forbi inspirasjonskristologier og modusspekulasjoner og fram til *Herren selv* — «Hvem sier I at jeg *er?*» Men fordi det er han selv som er gjenstanden for denne «metafysikk», er det i grunnen slett ingen «metafysikk», men Skriftens egen «visdom», mottatt i tro. I sentrum av denne visdom står *korset,* det vet fedrene meget vel; men de vet like godt at der kan korset stå ene og alene fordi han på korset *er den han er.* De store konsilers vesens-bestemmelser er derfor for Gilg «was unbedingt gesagt werden muss, soll nicht die Botschaft von der Kyriotes Christi als ein leeres Wort tradiert oder wiederum in der Richtung eines gröbern oder feinern Polytheismus missdeutet werden».

Hvorfor gis denne vesens-bestemmelse i *«natur»-kategorier?* Det som oppnås i kraft av natur er lite å prise, sier allerede Paulus av Samosata — prisverdig er alene kjærligheten! Hvorfor har ikke

fedrene satt Kristi *immensa dilectio* = «det guddommelige», og i stedet for Homoousios sagt «av samme *kjærlighet*» som Faderen og dermed unngått hele tonaturlæren? Framstillingen hos Gilg peker i følgende retning: Fedrene visste hva en slik «etisk» kristologi førte til; de hadde sett det bl. a. nettopp hos den nevnte antiokiabiskop og enda tydeligere hos hans elever, og man kan vel si at visse former for moderne teologi har fullført beviset. Saken er vel ganske enkelt den, at vil man gjøre alvor av Kristi guddom uten å ville vite av to-*natur*-læren, blir man drevet over i tanken om «en eiendommelig dobbelthet» i vilje eller bevissthet osv., hvilket igjen vil si at man før eller senere havner i en eller annen to-*person*-lære. Her havnet nestorianerne, og en må si de bar det tappert. Deres moderne etterkommere som har oppgitt hele denne monstrøse forestilling, blir stående igjen med en frelser som bare er et menneske. Slik omtrent uttrykker Sasse det i et Australia-brev i 1951 (i anledning Kalkedonense-jubileet som hos oss visstnok fikk passere i fullkommen ubemerkethet?), og slik omtrent tenker åpenbart også Gilg. Først med Homoousios og tonaturlæren har den gamle kirke klargjort for seg selv og andre hva den mener med bekjennelsen til Gud-mennesket.

Er alt sagt med dette? Physis, ousia, substantia som «ideogrammer» for «guddommen», for «det guddommelige», for «det som gjør Gud til Gud» — peker ikke dette også i retning av en *soteriologi* i «naturalismens» tegn? Slik så ritschlianerne det, og spørsmålet er om de i dette stykke tross alt ikke så klarere enn sine motstandere? Elert, som også har skrevet en jubileumsartikkel om Kalkedonense (Ev.-luth. Kirchenzeitung 1952), synes å mene det, og er iallfall betenkt ved «den kortpustede, moderne interpretasjon som i den oldkirkelige inkarnasjonslære bare vil se en troende tilslutning til Johs. 1, 14». Bekjennelsen sier noe mer! Har den Guds ord med seg i det? Fedrene selv har utvilsomt ment det, og nyprotestantismen har på sitt vis gitt den rett. Kritikken ble jo etter hvert nokså vant til å etterspore «naturalisme» også i N. T., «forvandlingsnåde», «sakramentalisme» osv. Om 2 Peter 1, 4 heter det f. eks.: «Hier redet ein griechischer Theologe des 2. Jahrhunderts zu uns» (Hollmann/Bousset, Die Schriften etc. 1917 bind III, s. 304). Og det er for så vidt rett — slik talte virkelig greske kristne både i 2. århundre og senere, framfor alle Nikenums store forkjemper Athanasius. Men enn om de gjorde det *nettopp fordi* de fant disse ting i Skriften, f. eks. på det nevnte Peter-sted hvor frelsen direkte kalles delaktiggjørelse i «*guddommelig natur*»*!* Har man regnet energisk nok med den mulighet?

Gilg er naturligvis klar over at den såkalte theopoiesis-forestilling er trykket av ikke ubetydelige vanskeligheter, og også at det er betenkelig når forsoningen og syndernes forlatelse trer så sterkt i bakgrunnen som tilfelle er f. eks. hos Athanasius. Men dermed er han ikke ferdig med saken. Også i N. T. er dog døden den siste fiende, og livets seier påskedag det store sentraltema. Liv og død — for fedrene *inkluderer* disse ord hele det bibelske stoff så langt de har tilegnet seg det! Disse ord sier dem rett og slett det *maksimale!* Skal der vises rettferdighet mot dem, må for det første erkjennes, mener Gilg, at «heller ikke theopoiesis-forestillingen på noen måte mangler forhold til sentrale nytestamentlige utsagn», og for det annet skal man ikke karrikere fedrene. Det er dog ikke så — hos de toneangivende av dem — at alt så å si er gitt i og med inkarnasjonen og at frelsen følger som en «farmakologisk prosess» via forvandlingsnåden som infunderes gjennom sakramentene! Deres frelsestanke er utvilsomt «sakramental», men «guddommeliggjørelsen» utvisker ikke grensen mellom vårt barnekår *per adoptionem* og Kristi enestående Sønne-stand «av natur», og er f. eks. hos Ireneus avgjort betinget av *troen!* Noen hver kan ha godt av å fordype seg i det Gilg i denne forbindelse har på hjertet.

For ritschlianismen var den naturalistiske frelsesoppfatning den primære villfarelse, og det var denne som så i sin tur hadde framtvunget en dertil svarende metafysisk kristologi. Overraskende sterkt kan Gilg si at «Von allen Seiten tönt uns diese These entgegen». Ved lesningen av denne boken (som har vesentlige innvendinger mot denne sammenkoblingen) blir det altså for en kirkelig praktiker like meget spørsmål om den omvendte sammenheng. Kirken har plantet substans-kristologien i sentrum av sin 2. artikkel — har dette fått tilbørlig konsekvens i frelsesforkynnelsen? En utenforstående, men meget vel orientert iakttager som Rudolf Eucken, skrev i sin tid om «die gewaltige Logik» i den oldkirkelige læreutvikling, og sier om denne logikk at den *«sich nicht in der Mitte abbrechen lässt»* (Können wir noch Christen sein, 1911, s. 13 f.). Har vi ikke i vår kirkelige praksis (jeg sier ikke i teorien) stundom tillatt oss denne «avbrytelse», ikke latt den kristologiske bekjennelse tale helt ut, ikke hørt den til ende? Hvor langt disse sammenhenger bærer rent praktisk-oppbyggelig kan en se f. eks. hos Bonhoeffer hvor hele den kristelige «Nachfolge» er sett mot denne kristologiske bakgrunn (norsk overs. 1956, Lydighetens vei). For en lutheraner er *rettferdiggjørelsen av tro* det altavgjørende hovedpunkt i frelseslæren, og han har i så måte langt bedre lære-

mestre enn de oldkirkelige fedre. Men, kan ikke våre menigheter, med alt dette i beste orden, likefullt rett og slett være underernært på noe av den «mystiske realisme» som kristologien peker over til og som den oldkirkelige gudstjeneste var så sterkt preget av? Og hvor står det at disse ting er eksklusiver? Fører ikke det ene over i det annet, som pinsen følger påsken? Selve frelsesproblemet er klart nok: «Hvorhen skal jeg dog fly fra lovens tordensky?» (Landstad 274), og salmedikteren fortsetter da også med å vise til Kristi blod og til «skyldebrevet» som ble naglet til korset. Men han ender med bønnen om å måtte

alltid her i live
ditt legems lem forblive!

hva der vel så omtrent er hva gammellutheranerne kalte *unio mystica?* Men så nok om dette.

Gilg slutter sin bok med å alludere til anekdoten om paven i Bologna:

«Bare fordi det er den majestetiske og urokkelige sannhet, at Gud selv fra sin evighet stiger ned til oss, kledd i vårt arme kjød og blod, *uere Deus uere homo* — bare derfor finnes det i Guds egen fullmakt en gave som heter *Pax uobis!*»

Vi er kanskje ikke så vant med at en vitenskapelig framstilling gir slike uttrykk for det personlige trosstandpunkt. Men hvorfor ikke? Jeg minner igjen om Harnacks åpenhjertige uttalelse om dogmehistorien som «middel» — og hvorfor ta det ille opp? Kan det annerledes være? Ute på de store dyp blir vel selv den mest objektive forskning noe av en viljessak, en trosavgjørelse? Kanskje det også er en av de tjenester inkarnasjonsdogmet kunne gjøre oss, at det tvinger ut av all uforpliktende teologisering og stiller oss til personlig valg — Gilg sier, mellom *et grenseløst anstøt* — og *tilbedelsen. «Schwer und feierlich und Antwort fordernd steht die Christusfrage vor uns.»*

Bjarne Skard.

OM DET NYE BUD JOH. 13, 34

I Norsk Teologisk Tidsskrift 1956, 3 har Alv Kragerud en interessant oppsats om kjærlighetsbudet i Johannesevangeliet. Jeg kan visstnok ikke si at den har overbevist meg om uholdbarheten av den fortolkning av «det nye buds» nyhet som av forfatteren er nevnt under tallet 1) og som jeg selv har sluttet meg til i min kommentar (s. 462 f.). Jeg må fremdeles holde det for mest sannsynlig at her siktes til det nye objekt kjærligheten får, eller at der m. a. o. er tale om disiplenes innbyrdes broderkjærlighet og ikke om den alminnelige nestekjærlighet. Jeg kan være enig med Kragerud deri at det nye refererer seg til Jesu egen forkynnelse og ikke til hele den foregående åpenbaringshistorie. Men når man ikke isolerer Johannes-evangeliet, men sammenholder det med synoptikerne, hvis overlevering Johannes åpenbart forutsetter, så har vi jo der Jesu innskjerpelse av det fra Lev. 19, 18 kjente bud om nestekjærligheten. For så vidt kunne det godt sies at Jesus tidligere hadde gitt sine disipler et gammelt bud. Det nye bud svarer til den nye pakt (Schlatter).

Det er imidlertid ikke for å forsvare min utlegning av Joh. 13, 34 jeg griper ordet, men fordi den av Kragerud gitte forklaring av kjærlighetsbudets nyhet fortjener nærmere overveielse. Den kunne etter min mening ha vært utdypet videre.

Det undrer meg at han under sin jevnføring av 1. Johannesbrev ikke har tatt med et sted som 3, 23: «Og dette er hans bud (entolé) at vi skal tro på hans sønns navn og elske hverandre slik som han har gitt oss bud om.» Her er det jo tydelig at den første del av budet svarer til den del av Jesu forkynnelse som vi finner i evangeliets første hoveddel kap. 1—13, sml. summariet 12, 44—50, mens den annen del av budet tilsvarer kap. 13 ff., spesielt 13, 34 og 15, 12 f. Også i 2 Joh. v. 7 finner vi troen indirekte betegnet

som gjenstand for «entolé» når forfatteren, etter å ha formant sine lesere til å vandre i det bud de har hørt fra begynnelsen (6 b), fortsetter med den begrunnelse, at «mange forførere er gått ut i verden som ikke bekjenner Jesus Kristus kommende i kjødet» (jfr. Theol. Wörterbuch zum N. T. II, s. 552). Visstnok bruker ikke evangelisten noensteds uttrykket «entolé» om Jesu forkynnelse av det i Joh. 1—13 inneholdte budskap. Jeg kan ikke med Kragerud finne at vi i 12, 49 f. har å gjøre med det gnostiske entolé-begrep «åpenbaring». Da måtte vi vel si det samme om 13, 34? Men likevel kunne Johannes med henblikk på første halvdel av evangeliet si at det rommer et bud om å tro på Jesus (1 Joh. 3, 23), fordi det deri forkynte budskap faktisk krevde tro som svar, liksom Jesus der atter og atter likefrem gjør troen på ham eller hans ord til vilkår for frelsen og bebreider jødene deres vantro. (Henvisninger er øverflødige.) For så vidt er troen en plikt og nektelsen av den skyld som nedkaller Guds vrede og dom (3, 18. 36). Og når troen er av så alt avgjørende betydning er det fordi Jesu ord er Guds ord eller, som det heter 12, 49: Det er Gud som har gitt ham bud om hva han skal si og tale. Når det så i det følgende vers sies: «Jeg vet at hans bud er evig liv», står «entolé» visstnok om innholdet av det Faderen har pålagt Jesus å forkynne, budskapet, men dette gir oss ingen rett til å konstatere en gnostisk betydning av ordet. Her foreligger bare en metonymisk bruk av det.

Oppfatningen av det evangeliske budskap som et forpliktende bud er heller ikke spesifikt johanneisk, men møter oss i virkeligheten også hos Paulus. Jeg tenker da ikke bare på imperativen «Tro på den Herre Jesus!» Act. 16, 31, men på et begrep som troslydigheten (hypakoe pisteos) Rom 1, 5; 16, 26, som i samsvar med det verbale uttrykk å adlyde evangeliet (10, 16) ikke kan bety den av troen avfødte nye etiske lydighet, men kun den lydighet som består i tro på frelsesbudskapet. Troen på det er påbudt av dets opphavsmann!

Betraktningen av evangeliet som et bud gjenfinnes for øvrig enda i 1. Timoteus-brev og 2. Peters-brev. Når Paulus henimot slutten av det første formaner sin disippel til å «bevare (teresai) budet usmittet, ulastelig inntil vår Herre Jesu Kristi åpenbaring,» så kan han — selv om man ville ta de to adjektiver, «aspilon» og «anepilempton», som apposisjon til subjektet — med «ten entolén» — ikke bare ha ment kristendommens etiske bud, men det bud som skal bevares må først og fremst svare til «den gode bekjennelse» som Kristus Jesus bevitnet for Pontius Pilatus v. 13, og denne er igjen summen av evangeliets budskap, sml. v. 12. Budet v. 14 er

da innholdsmessig det samme som nedenfor (v. 20) kalles et depositum (ten paratheken) og som Timoteus formanes til å vokte idet han «vender seg bort fra de vanhellige og tomme talemåter og motsigelser fra den falskelig såkalte gnosis som somme bekjenner seg til og dermed har fart vill når det gjelder troen» (v. 20 f.).

Endelig støter vi på en lignende bruk av begrepet «entolé» 2 Pet. 2, 21 og 3, 2. De vranglærere brevet bekjemper forbant åpenbart med sin fornektelse av evangeliets sentrale trosinnhold — «den Herre som har kjøpt dem» (2, 2) — en libertinistisk moral (sml. 2, 19). Etter skildringen av deres utskeielser fortsetter apostelen så: «Det var bedre for dem at de ikke hadde kjent rettferdighetens vei enn at de, etter å ha kjent den, vender seg bort fra det hellige bud som var overlevert dem.» Her er vel ikke tenkt bare på kristendommens trosinnhold, men også på dens sedelære. Men også det første er da regnet med til den tradisjon som forplikter de kristne og for så vidt kan kalles «det hellige bud». At begrepet «entolé» i første rekke omfatter den rette tro, fremgår særlig klart av fortsettelsen 3, 2, for her blir leserne minnet om «de forut uttalte ord av de hellige profeter og sine apostlers bud fra Herren og Frelseren»; på grunn derav vil de kunne bedømme de spottere som spør hvor det blir av løftet om Herrens gjenkomst (v. 4 ff.). At spotterne tillike «lever etter sine lyster», sees som en følge av deres vantro.

Den tolkning som her er gitt av begrepet entolé på de siste tre steder har visstnok ikke vært den alment rådende. Men den synes å vinne mer og mer terreng. Jeg henviser til Theol. Wörterbuch zum N. T. II, s. 552 (G. Schrenk) som medgir at i 2 Pet. 2, 21 og 3, 2 «die christliche Lehre als «entolé» bezeichnet wird», og at overgangen til det som de apostoliske fedre forstår ved nova lex er tydelig for hånden, mens det betviles at 1 Tim. 6, 14 hører til gruppen nova lex. Derimot oppfører W. Bauer i sin Griech.-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T.s etc. alle de tre sist nevnte steder under betydningen «d. ganze christl. Religion».

Med den teologiske forenkling som er eiendommelig for Johannes kunne han da sammenfatte Jesu forkynnelse i det dobbeltbud vi fant 1 Joh. 3, 23, først det grunnleggende trosbud, så det derpå bygde kjærlighetsbud som i forhold til det første kunne kalles nytt. Johannes skjelner overhodet ikke skarpt mellom begrepene budskap og bud. At vi skal elske hverandre, blir i 3, 11 kalt et budskap (angelia) og omvendt 3, 23 det å tro på Kristus betegnet som et bud. Det siste svarer i virkeligheten til det merkelige ord Joh. 6, 29. Når Jesus der på jødenes spørsmål: Hva skal vi gjøre for

å gjøre Guds gjerninger? svarer: «Dette er Guds gjerning at dere skal tro på den som han har utsendt!» da peker sammenhengen tydelig på at vi må forstå «Guds» ikke som en opphavs-, men som en relasjons-genitiv. Guds gjerning er den gjerning Gud krever og alene anerkjenner (se min kommentar s. 268).

Man kan nok forstå hvordan den her omtalte betegnelse av troen som lydighet mot et bud kunne føre til den oldkirkelige tanke om nova lex, og at betraktningen av de kristne troslærdommer som en ny lov, som hadde avløst den mosaiske, kunne få skjebnesvangre følger. Når vi av Luther har lært med Paulus å skjelne klart mellom lov og evangelium, tro og gjerninger, vegrer vi oss uvilkårlig for å stille de to ting ved siden av hverandre som gjenstand for et guddommelig bud. Er da ikke troen en Guds gave? Ganske visst. Heller ikke Johannes har ved sin tale om troen som påbudt oss villet si at vi selv kan frembringe den, også etter hans fremstilling kommer troen av forkynnelsen. Men på den annen side har vi sett at også Paulus kjennetegner troen som lydighet mot evangeliets budskap. Og omvendt betegner han vantroen som ulydighet mot dette budskap (apeitheia) eller ikke-underkastelse under den i evangeliet åpenbarede Guds-rettferdighet (Rom. 10, 3, sml. 1, 17). Hvordan tanken om troen som lydighet og oppfatningen av troen som gave skal forenes, er et spørsmål som vi ikke her skal ta opp, det henger sammen med det svære, dogmatiske problem om viljens frihet og ufrihet som aldri vil kunne løses rent logisk.

Olaf Moe.

LITTERATUR

Arvid S. Kapelrud, Dødehavsrullene. Funnene som kaster lys over Bibelen og Jesu samtid. Oslo 1956. 95 s.

Denne bok er bygd på seminargjennomgåelser av Qumran-håndskriftene. Den gir en alment forståelig innføring som hviler på solide studier og utstrakt kjennskap til den rike litteratur som foreligger til disse tekster. En kunne ha ønsket at forfatteren hadde tatt med en litteraturliste. En sådan finner den interesserte hos Millar B u r r o w s, The Dead Sea Scrolls (med oversettelser), N. Y. 1955, en bok som bør nevnes også fordi den hittil vel er det absolutte standardverk på området. Av litteratur som en kunne vente å finne nevnt hos Kapelrud, kan nevnes Y. Y a d i n s store utgave av og kommentar til «Krigen mellom lysets barn og mørkets barn», Jerusalem 1955, som riktignok bare foreligger på hebraisk.

Kapelruds bok er skrevet slik at den ikke krever større kjennskap til grunnspråket (hebraisk); den går i alminnelighet ikke inn på spørsmål som vedrører tekstenes eksegetiske forståelse eller deres oversettelse. Han gjør selv oppmerksom på at oversettelsen av takkesalmene ikke er helt sikker (s. 74). Dette kan gjerne understrekes, og leseren bør vite at det samme gjelder også for mange andre steder i disse tekster. (Av oversettelser på nordisk språk kan nevnes Bo R e i c k e, Handskrifterna från Qumran, Uppsala 1952, som riktignok bare omfatter Habakuk-kommentaren og Disiplinrullen). I Kapelruds oversettelse av Disc. III 16 (s. 46) synes et ord i grunnteksten å være falt ut (לתעודותם): det skapte skal vitne om Gud, jfr. Act. 14, 17.

Boken redegjør først for funnene av rullene fra 1947 og utover og forteller dernest om utgravningene i Qumran. Forfatteren omtaler her bl. a. sporene av et jordskjelv som har gjort skade på bygningene, men finner at dette er oss til lite hjelp for den histo-

riske datering, da der var mange større jordskjelv før og etter Kristi fødsel (s. 12). Jeg kan ikke få dette til å stemme med det som står lenger ute, nemlig at det dreier seg om det jordskjelv som vi vet fant sted 31 f. Kr. (s. 79).

Forfatteren legger for dagen nøyaktighet ved beskrivelsen av de lokale og geografiske forhold i og ved Qumran. Enkelte formuleringer kunne kanskje ha vært enda mer eksakte. Ain Fesjka (burde ha vært Ain Fesjkha eller Fesjcha) er ikke, som en skulle tro, en enkel kilde, men flere. S. 10 får leseren inntrykk av at Ain Fesjkha ligger ved sjøen like nedenfor Khirbet Qumran; i virkeligheten ligger det 3 km lenger syd, hvilket forfatteren selvsagt vet (jfr. kartet). S. 14 omtales hule IV som en «hule i fjellsiden like ved Khirbet Qumran». Og ser man på fotografiet s. 26, så får en inntrykk av at denne bestemmelse er treffende. Men hulen, som er kunstig laget, er ikke hugget fra fjellsiden, den er ikke tilgjengelig gjennom disse åpninger eller nedenfra — fjellsiden er altfor høy og bratt til det. Adgangen er gjennom en tunnel ovenfra; oppe på platået er det da også at ruinene av bygningene ligger.

Kapelrud går så over til å beskrive håndskriftene, både deres utseende og deres innhold. Etter å ha behandlet Jesaja-håndskriftene, kommer han til *Habakuk-kommentaren.* Dermed står en straks foran viktige, historiske og saklige spørsmål. Er det mulig å få et klart billede av de to hovedpersoner, «rettferdighetens lærer» og «den onde (ugudelige) prest»? Og kan de identifiseres med kjente historiske personer? Kapelrud avviser med rette Dupont-Sommers teori om at læreren er en frelserskikkelse som er død og oppstanden; denne teori bygger på en uforsvarlig og vilkårlig eksegese. Derimot aksepterer Kapelrud den forståelse av et sted i Damaskusskriftet (som har vært kjent lenge, men nå viser seg å høre sammen med Qumran-tekstene) at rettferdighetens lærer skal komme igjen ved tidenes ende (VI 11), da ikke som Messias, men som en forløper for ham, en slags Elias. Dette er sunn eksegese, selv om det vel ikke er sikkert at det virkelig er rettferdighetens lærer det her siktes til.

De forskjellige forsøk på en historisk identifisering av rettferdighetens lærer viser seg å ha bare usikre holdepunkter. Noe bedre synes saken i så måte å stå når det gjelder «den onde prest». Kapelrud finner at det her er meget som taler i retning av prestekongen Alexander Janneus (103—76 f. Kr.), selv om han klokelig avstår fra en positiv konklusjon.

Viktigere enn slike identifiseringer er spørsmålet om den rette forståelse av den konflikt som består mellom den onde prest og

sekten. Vi hører at den onde prest opptrådte på forsoningsdagen på en slik måte at han voldte et sterkt anstøt for samfunnets medlemmer (Hab. XI 6—8). Hva dette sikter til er uklart. Kapelrud slutter seg til den oppfatning at striden gjaldt forsoningsdagens ritual; vi vet nemlig at dette var et av stridsspørsmålene mellom sadduseere og fariseere (se Strack—Billerbeck, II, s. 848 f.). For min del holder jeg det for mer sannsynlig at kontroversen gjaldt dagen for forsoningsfesten, dateringen av den. Den onde prest dukket opp på sektens område den dagen da man der holdt forsoningsdag, og forsøkte å ødelegge feiringen for menigheten. Der er flere ting som tyder på at sekten ikke brukte den vanlige månekalender, men en kalender som var beslektet med Jubileerbokens, hvilket måtte føre til at en annen festkalender enn den tradisjonelle. Spørsmålet om hvordan denne avvikende kalender henger sammen med sektens verdensoppfatning er av interesse.

Disipinrullen gir bl. a. innblikk i sektens organisasjon og gudstjeneste. Hvert år ble paktsforholdet fornyet. Kapelrud setter denne fornyelse i forbindelse med en eldre «nyårsfest» i Israel (s. 45 f.). Men de jødiske kilder før Kristus taler ikke om noen nyårsfest, og den nærmeste parallell til en slik årlig fornyelsesfest som vi har i kildene (Jub. 6, 17), henlegger denne til ukefesten, ikke til høsttiden som en måtte vente dersom det dreide seg om en nyårsfest. Allikevel er Kapelrud så godt orientert om en jødisk nyårsfest at han kan fortelle at Alexander Janneus «pleide» å holde «et vilt drikkelag» ved nyårsfesten (s. 31). Dette er en fantasifull utbrodering av en bemerkning hos Reicke (anf. st. s. 54), ikke en gjengivelse av Josefus som ikke antyder det ringeste i den retning.

Kapelrud mener at Disiplinrullen røper spor av påvirkning av platonsk uttrykksmåte når den sier at planen for det som er til, ble bestemt før det ble til (III 15 f., jfr. XI 11). Men den eiendommelige predestinasjonslære som her framsettes, innebærer neppe at «planen» er et slags mønster som foreligger på forhånd, bare at Gud har fastlagt alt før det skjer eller blir til. Jeg har også vanskelig for å se hva disse steder har til felles med 2 Makk. 7, 28, som vel forresten ikke er riktig oversatt av Kapelrud: at Gud gjorde himmel og jord οὐκ ἐξ ὄντων, betyr knapt at Gud skapte dem «av det som ikke er», men at han ikke skapte dem av noe som (på forhånd) eksisterer — hvilket er noe helt annet enn gresk skapelsestanke.

«Striden mellom lysets og mørkets sønner» er et skrift som handler om den eskjatologiske sluttkampen mellom sekten og den verdslige stormakt. Kapelrud mener at det her er seleukidene som

er fiendene. «Striden» er et for åndelig ord og bør erstattes med «krigen», for en militær krig er det tale om. Vi står her overfor et trekk hos Qumransamfunnet som ikke er så lett å forlike med den pasifisme som ifølge Filo utmerket *esseerne.* Kapelrud kommer derfor til det resultat at sekten ikke er helt identisk med de før kjente esseere, bare nær beslektet med dem.

Av *takkesalmene* gir Kapelrud en del prøver, men hans kommentarer til dem sier ikke meget. En virkelig tolkning eller karakteristikk av deres egenart har han ikke innlatt seg på. Dette er skade, for salmene er ved siden av Disiplinrullen noe av det teologisk sett mest interessante av tekstene. Riktignok er de ofte meget vanskelige å tolke. Men Kapelruds interesse synes i første rekke å gjelde de historiske spørsmål, mindre de teologiske.

På de siste tre-fire sider behandles tekstenes betydning som bakgrunn for det N. T. Her løper framstillingen ut i nokså generelle vendinger som viser at forfatteren i grunnen skyver en mer inngående behandling av disse spørsmål fra seg. Tendensen i hans oppfatning er dog klar nok. Han betoner forskjellen mellom rettferdighetens lærer og Jesus i de vesentlige ting. Døperen Johannes kan tenkes å ha hatt en relasjon til Qumran, men har i så fall siden brutt med sekten. Overensstemmelser mellom Qumrantekstene og den nytestamentlige brevlitteratur kommer Kapelrud overhodet ikke inn på til tross for at der finnes en god del slike.

Jeg stanser her bare ved ett punkt. Kapelrud synes å mene at samfunnet i Qumran har kjent en «dåp» i Johannes Døperens forstand. Det er her å anbefale at en ikke taler om «dåp» dersom en bare mener de stadig gjentatte jødiske renselsesbad. Det er så vidt jeg kan se på ingen måte tydelig at de hittil offentliggjorte tekster taler om en dåp i nytestamentlig forstand, altså en engangsdåp. Heller ikke Disc. V 13 kan vel, i lys av III 4 f., 8 f., tolkes slik. Derimot hører vi om en eskjatologisk åndsdåp, IV 21, men dette er igjen ingen vanndåp. Men disse spørsmål har forfatteren ikke villet gå inn på.

Kapelruds bok utfyller et tomrom hjemme hos oss. Forfatteren har utmerkede forutsetninger for å skrive den, og mine kritiske anmerkninger betyr ikke at man ikke trygt kan la seg lede av ham i alt vesentlig. Boken danner et grunndag for det arbeid som blir neste skritt, nemlig en mer inngående analyse av tekstenes teologiske innhold og en sammenlikning mellom dette og forskjellige deler av det N. T.

Sverre Aalen.

Erling Danbolt: Første Korintierbrev i lys av misjonen. Stavanger 1956. Misjonsselskapets forlag.

Det kan dessverre ikke nektes at altfor meget av den teologiske kommentar-litteratur bærer preg av en abstrakt stuelærdom som mangler tilstrekkelig føling med det liv som avspeiler seg i de bibelske skrifter. Det må derfor hilses med glede at *dr. Danbolt,* som med sin faglige lærdom forener en mangeårig erfaring som hedningemisjonær, har utsendt en kommentar til første Korintierbrev i lys av misjonen. Dermed har han tillike beriket vår ennå forholdsvis sparsomme litteratur på dette område med et nytt og meget verdifullt bidrag. Hele Det nye testamente er, som han bemerker, skapt av den misjonssituasjon kirken sto i i det første århundre, og det betyr at forholdene på misjonsmarken i dag kan kaste lys tilbake over forholdene i urkirken. Mange ting i N. T. som vi ikke uten videre forstår, er ganske selvfølgelige for hedningekristne. Og særlig når det gjelder språkproblemet, tilknytningen til tilhørernes forestillingskrets, uten akkomodasjon av det kristne budskap til den hedenske tankegang, er just 1. Korintierbrev et særskilt viktig dokument hvor misjonsarbeidet har noe å lære eksegesen.

I innledningen til sin tolkning av brevet dveler dr. Danbolt derfor spesielt ved spørsmålet om den «skapende tilknytning» og gjør herunder meget treffende bemerkninger om kritikken av Paulus' Areopagus-tale som om den ga uttrykk for et med hans brev uforenlig syn på hedenskapet. Men særlig oppholder Danbolt seg ved det han kaller «begrepsbilder»-overgangen fra billedtale til begrep — og tenker da navnlig på betegnelsene av kirken som Guds tempel og Kristi legeme. Ut fra det siste begrepsbilde søker han å forklare det så ofte hos Paulus forekommende uttrykk «i Kristus».

Nå mener Danbolt at det er de to nevnte begrepsbilder som behersker hele tankegangen i 1. Korintierbrev. Den teologiske behandling av det har gjort det til et oppstykket spørsmålskassebrev uten indre sammenheng. Får en derimot øye på det begrepskompleks som bærer hele brevet, så ser en at det danner en enhet og er bygget opp som et fasttømret hele hvor de to bilder, Guds tempel og Kristi legeme, går over i hverandre (s. 37). Mislighetene i Korint er riktignok foranledningen til dette brev. Men de danner ikke temaet for det. «*Temaet er kirken som et hellig tempel, bygget på grunnmuren Jesus Kristus, og han korsfestet.* Paulus forsvarer like meget her som i Galaterbrevet evangeliet — bare mot andre motstandere — mot motstandere og velvillige tilhengere som vil gjøre det lettere for folk å slutte seg til menigheten og derfor slår

av på kravet om bare å forkynne Jesus Kristus og ham korsfestet og å vandre i et nytt levnet» (s. 38). Danbolt mener derfor å kunne oppvise en dobbelt disposisjon av brevet, en som svarer til det ovennevnte tema, og så den som er betinget av de konkrete spørsmål apostelen behandler (s. 41—43).

Til grunn for Danbolts arbeid ligger en detaljeksegetisk gjennomgåelse av vårt brev på NMS' presteskole på Madagaskar (ut fra grunnteksten). Med den nå framlagte norske kommentar har han imidlertid kun villet gi «en synspunkteksegetisk behandling av brevet som en kontrollprøve på det helhetssyn han har gjort rede for i de innledende kapitler» (s. 5). Det er vel ikke til å unngå at fortolkningen på den måte blir for ensrettet. Så riktig det er, at det var en akkommodasjon av evangeliet og kristenlivet til hedenskapet som var hovedfaren i Korint, blir bildet av menigheter problemer her visstnok for unyansert. Ulikheten mellom en moderne misjonsmenighet og den gamle korintiske trer ikke tilstrekkelig fram. En kan også spørre om det ikke vel så meget var det anstøt ordet om korset voldte de korintiske kristnes egen fornuft som deres frykt for å støte de utenforståendes som lå til grunn for deres kompromisser. Var korintiermenigheten selv så misjonerende innstilt som Danbolt åpenbart forutsetter? Slike innvendinger kan uten tvil reises. Men til gjengjeld må det sies at den synspunkteksegese som hans kommentar gir oss, er meget inciterende, og at de paralleller den trekker med misjonsmenigheten av i dag ofte kaster et overraskende nytt lys over 1. Korintierbrevs problemer. I det store og hele må jeg erklære meg enig i hans utlegning av enkelthetene, og jeg vil også gjerne yte hans klare og pointerte oversettelse av grunnteksten en spesiell ros. Den greske tekst er gjengitt i transskripsjon slik at lang e og lang o er omskrevet med dobbelt vokal. Men selv om dr. Danbolts kommentar ikke kan erstatte de vanlige detaljeksegetiske behandlinger av grunnteksten bør den studeres ikke bare av legfolk, men også av teologer. Den gir synspunkter for en både teoretisk og praktisk forståelse av 1. Korintierbrev, som på en særlig fruktbar måte vil kunne utmyntes i forkynnelse og undervisning. Forfatteren fortjener derfor vår beste takk for dette sitt nye bidrag til vår teologiske litteratur.

Olaf Moe.

DÅPSLÆREN I GÅR OG I DAG

Av Leiv Aalen.

— et non confundebar.

Emnet for denne forelesningen[1]) tør ha aktuell intresse for så vidt som dåpslæren et tiår tilbake var gjenstand for en ganske heftig debatt, som vi like til nylig har merket visse etterdønninger av. Det dreide seg den gang om mitt lærestandpunkt som dogmatiker, og striden i den anledning kom derfor på sett og vis til å berøre Menighetsfakultetet som læreinstitusjon. Det er ikke her meningen å gå nærmere inn på striden og dens foranledning eller forløp, for det overlater jeg gjerne til historiens dom. Men ved en anledning som denne har jeg likevel for egen del kjent det påkrevd å gjøre opp en slags status over dåpslæren ved Menighetsfakultetet «i går og i dag». Jeg tenker da på det lærestandpunkt som på dette omstridte punkt har vært forfektet innenfor den eldre og den yngre generasjon av fakultetets lærerstab.

Av særlig interesse er det standpunkt vi møter hos eksegeten Sigurd Odland, som nettopp i dåpslæren fremtrådte som ikke lite av en systematiker. Det la han for dagen under den striden som førte til opprettelsen av Menighetsfakultetet, og hans standpunkt i dåpslæren går senere igjen også hos Olaf Moe og Hallesby. På et avgjørende punkt kan linjen derfra forfølges videre til den lære om dåpen jeg for min del som ung dosent gjorde meg til talsmann for. Etter et tilbakeblikk på det som her på bakgrunn av en tidligere lærestrid fremtrer som læretradisjon ved vårt fakultet, skal jeg under samme aktuelle synsvinkel få skissere mitt eget standpunkt av i dag når det gjelder de omstridte spørsmål. At jeg under disse omstendigheter mot sedvane beveger meg en del i jeg-stilens bane, får man for anledningen holde meg unnskyldt.

1) Holdt 1. mars 1957 som tiltredelsesforelesning i anledning av den offisielle overtagelse av professoratet i dogmatikk ved Menighetsfakultetet. Det hele munnet opprinnelig ut i et par teser med kommentar, som her er falt bort til fordel for en del supplerende stoff, særlig i avsnitt IV. Tesene og det mer spesielle oppgjør som de tok sikte på, får heller utstå til en senere anledning. Isteden følger her som anhang mine teser til dåpslæren fra en forelesningsrekke over «Ord og sakrament» våren 1955. L. Aa.

I.

At *Sigurd Odland* i sin tid ble innviklet i en strid om det lutherske sakramentsyn og da framfor alt om dåpslæren, synes i dag å være nærmest glemt, til tross for at det hører til Menighetsfakultetets nærmeste forhistorie. Det var under «professorsagen» fra 1904 og utover dette skjedde, altså den saken som etter sin utgang kom til å danne foranledningen til at Menighetsfakultetet ble opprettet.[2]) Den lærestrid som den vordende liberalteologiske systematiker ved Universitetet i Oslo, *Johs. Ording,* den gang ble opphavet til, gjaldt opprinnelig nettopp sakramentlæren, og det var da også her den skjebnesvangre konflikten med Odland brøt ut. Vi begynner vårt tilbakeblikk med det som her skjedde.

Under den første konkurransen om det ledige professoratet etter Fr. Petersen ble det i begynnelsen av vårsemestret 1904 arrangert et par forelesninger for konkurrentene (Johs. Ording og Chr. A. Bugge) over to oppgitte emner, hvorav det ene handlet om nådemidlene.[3]) Ifølge temaformuleringen dreide det seg her om en «belysning av forskjellen mellem det magiske, der må forkastes, og det mysteriøse, der må fastholdes, i nådemidlernes virken».[4]) Her mente Ording hos Luther og i luthersk bekjennelse og læretradisjon å finne en uholdbar kombinasjon av magisk og mysteriøs betraktningsmåte, noe som da særlig skulle gjøre seg gjeldende i sakramentlæren.

Til det mysteriøse og altså legitimt evangeliske hører etter Ording ordet og troen som «de væsentligste bestanddele i sakramenterne», mens derimot de synlige elementer bare får nådemiddelkarakter i egenskap av «*symboler* og *panter* på nåden».[5]) Han påberoper seg en kjent formulering i bekjennelsesskriftene, hvoretter elementet i sakramentet er et *verbum visibile* som avbilder ordet og har samme betydning som dette.[6]) For dåpens vedkommende skal det innebære at den «ydre handling har — betydningen af et ledsagende symbol, et billede på og vidnesbyrd om den åndelige nådevirkning», noe som igjen skal ha en særegen betydning for den enkeltes opptagelse i nådesamfunnet.[7])

2) Jfr. «Professorsagens» aktstykker I, II, III, i Norsk Teologisk Tidsskrift 1906, s. 64 ff., 139 ff. og 241 ff.

3) Jfr. Aktstykker, N. T. T. 1906, s. 65 f., hvor det fremgår at Chr. Ihlen på grunn av sykdom trakk seg tilbake fra konkurransen.

4) Her gjengitt etter *J. Ordings* «2 foredrag ved konkurrencen om et professorat i theologien» (undertitel), hvor emnet for forelesningene i skriftets hovedtitel er sammenfattet på følgende måte: Jesu døds frelsesværd i de johannæiske skrifter — Nådemidlernes virken (Kra. 1904), jfr. s. 23.

5) Sammesteds s. 45, smlgn. s. 57.

6) S. 37, jfr. Apologien XIII, 5, i Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche, utg. 1930, s. 292 f. Smlgn. nedenfor anm. 86.

7) S. 57, jfr. s. 58.

Alt i alt betyr dette at «Ordet i videre Forstand som Forkyndelsens Ord og som Handlingens Ord er det *eneste* Naademiddel», som Ording ved en senere leilighet uttrykte det.[8]) Han betrakter det derfor også som en gjenopptagelse av «den magiske-katholske sakramentopfatning» når allerede Luther og bekjennelsen og enda mer den gammellutherske dogmatikk tilskriver elementene som sådanne ikke bare en symbolsk, men også en real frelsesvirkning, som da riktignok skal være betinget av troen skjønt den tenkes å virke «i og med brugen af midlet» (dvs. ex opere operato).[9]) Dette betyr da at nåden «indblandes i naturelementer», noe som strider mot gudsforholdets personlig-åndelige art og dermed mot troens egentlige vesen.[10]) Når så troen selv tenkes meddelt barnet i dåpen, er også det å tilskrive frelsesvirkningen «en magisk karakter» som svarer til en upersonlig passivitet i frelsestilegnelsen.[11])

Til barnedåpen kan etter Ording i det hele tatt «ikke tænkes knyttet nogen virkelig frelsesvirkning», uten for så vidt som det kan være tale om en foregripelse av frelsestilegnelsen, en slags forekommende nåde som får en symbolsk besegling i dåpshandlingen. Men det betyr da at dåpen her «ikke bliver tegn på den virkelig meddelte, men på den forjættede nåde, som virkeliggjøres i barnets liv, alt eftersom mottageligheden indtræder».[12]) Ording kan i det hele tale sterke ord om sakramentenes løfteord og betone at en «hele livet omspænnende forjættelse *besegles* urokkelig ved den symbolske handling» i dåpen.[13]) På tilsvarende måte tilskriver han også nattverden en symbolsk beseglende virkning, bare at symbolet her får «en mysteriøs karakter i selve handlingens stund» og for så vidt likefrem «bliver middel for nåden».[14])

Odland satt i bedømmelseskomiteen (sammen med Gustav Jensen og professorene S. Michelet, P. Madsen og Hj. Danell) og var der med på å uttale som flertallets mening at Ording med en slik oppfatning av dåp og nattverd ikke kunne anbefales til professoratet, dette uansett den akademiske lærefrihet som komiteen fant «af den største vigtighed at hævde».[15]) I begrunnelsen heter det at «den konfessionelle grundtype, hvortil uimodsigelig sakramentlæren hører, maa være tilstede i det theologiske fakultets

8) Jfr. Forhandlinger ved Den norske Kirkes Presteforenings anden Generalforsamling i Oktober 1904 (Trh. 1905), s. 82. Smlgn. konkurranseforelesningene s. 57.
9) Jfr. konkurranseforelesningene s. 36 ff.
10) Sammesteds s. 40 f..
11) S. 41.
12) Jfr. s. 50 f.
13) Så i «Efterskrift» til konkurranseforelesningene, jfr. s. 64, smlgn. s. 51.
14) S. 51.
15) Jfr. Aktstykker, N. T. T. 1906, s. 65 f. Michelet utgjorde det dissenterende mindretall.

undervisning, navnlig i troeslæren».[16]) I en påfølgende fakultetsuttalelse, hvor Odland med sin strengt konfesjonelle innstilling befant seg i avgjort mindretall, leverte han i et særvotum en nærmere begrunnelse for sitt standpunkt i komiteen, sett ut ifra motsetningen mellom luthersk og reformert sakramentsyn.[17]) Under den strid som så utspant seg både innenfor og utenfor det teologiske fakultet, hevdet han at «det mest graverende ved Hr. Ordings — — Sakramentopfattelse, er Fornegtelsen af Daaben som et virkeligt Gjenfødelsesmiddel».[18])

Ording på sin side tok hansken opp og fastholdt sine synsmåter i et nytt konkurransearbeid, «Om forskjellen mellem den lutherske og den reformerte kristendom» (utgitt 1906). Her ble motsetningen skjerpet ved at han også uttalte seg kritisk bl. a. om det kristologiske dogme, noe som spilte en rolle under sakens videre forløp.[19]) Ellers gjentok Ording her beskyldningen for katoliserende sakramentmagi i luthersk bekjennelse og læretradisjon og stemplet da også tesen om dåpshandlingens betydning av virkelig gjenfødelsesmiddel som «en ren overtro» — «bedømt ud fra hele vor tids måde at tænke på».[20]) I nattverdlæren hadde han allerede første gang vist sympati med reformert oppfatning, og nå hevdet han ut fra sin tolkning av det tidsbestemte ved den lutherske bekjennelse at den egentlige motsetning mellom luthersk og reformert lære overhodet måtte falle bort, til fordel for «to hinanden udfyldende nuancer i opfatningen».[21])

Under presteforeningens generalforsamling høsten 1904 hadde den senere biskop Kr. Schjelderup sen. holdt et kraftig oppgjør med Johs. Ording i et foredrag om «Den lutherske Kirkes Sakramentopfatning».[22]) Debatten dreide seg da ikke minst om dåpen som gjenfødelsesmiddel, og Ording talte også her om «Magi og Overtro», støttet av den unge Lyder Brun, ordføreren for den nye generasjon i det teologiske fakultet.[23]) I et lengre innlegg talte Odland på sin side om den «Hovedinteresse» som knyttet seg til dissensen på dette punkt. Innlegget formet seg som et personlig vitnesbyrd når han i denne forbindelse talte om gjenfødelsen som en «Indsænkelse i min Personligheds Dyb af objektive guddommelige Livskræfter ved Guds egen Aand, Livskræfter, der virker

16) Sammesteds s. 66.
17) Jfr. s. 69 ff. Fakultetets flertallsvotum ble avgitt av Michelet, Brun og Brandrud, s. 68 f.
18) Luthersk Kirketidende, 6. rekke, 7. bind, s. 260.
19) Jfr. s. 38 ff., hvor det tales om to-natur-lærens «eventyrlige psykologi» (s. 40).
20) S. 53, jfr. s. 49.
21) S. 60, jfr. konkurranseforelesningene s. 40, smlgn. «Efterskrift» s. 67 ff.
22) Jfr. Forhandlinger etc. (ovenfor anm. 8) s. 72 ff.
23) Sammesteds s. 83, jfr. Brun s. 85 ff., særlig s. 90.

i mig trods al min Skrøbelighed ved sin egen, iboende Virkekraft, og som er noget andet end mit subjektive Troslivs Ytringer».[24])

På en måte som minner om den spekulativt anlagte danske dogmatiker H. Martensen, kan Odland i denne sammenheng tale om «en substantiel Meddelelse af Liv og Kraft» i dåpen.[25]) Men det hele bærer samtidig preg av den *anfektelsens teologi* som på dette punkt forbinder Odland med den gamle lutherdom og dermed gjør ham reservert overfor den moderne tale om gjenfødelsen som subjektiv opplevelse.[26]) Uten «noget substantielt», hevder han, «vilde det aandelige Liv i mig ikke blive noget andet end mit eget stakkars skrøbelige Trosliv, usselt og halvt og anfegtet som det saa ofte er».[27])

Under stridens avgjørende fase fikk Odland medhold av den nye kirkeminister fra 1905, Christ. Knudsen, uten at det fikk noen betydning for sakens endelige utfall. Da Ording ble utnevnt, frasa begge to seg sine embeter som protest mot at presteutdannelsen nå også i troslæren skulle overlates til en bekjennelsesstridig teologi.[28]) I sin påfølgende redegjørelse, «Til Trosfæller i den norske Kirke» (1906), avviser Odland den misforståelse at det hele «egentlig kun dreier sig om en Afvigelse fra vor Kirkes Bekjendelse i et enkelt Punkt: i Sakramentlæren». Han slutter seg til biskop Heuchs bedømmelse av den daværende teologiske situasjon som preget av en overgang til rasjonalismen og hevder derfor at det er «ganske anderledes centrale Stykker af vor Kirkes Tro, som er i Fare».[29])

Med dette vil Odland for sin del ikke avkrefte sakramentlærens betydning, og han sier derfor at det er «os ogsaa umuligt at være ligegyldige Tilskuere, naar den bevidste Fornegtelse af dette Stykke af vor Kirkes Bekjendelse og Barnelærdom sætter sig i Høisædet».[30]) Hva dåpslæren angår, skal vi se noe nærmere på Odlands oppfatning idet vi forlater dette stykke forhistorie og går over til Menighetsfakultetets egen historie på dette punkt.

24) S. 110, jfr. s. 112.

25) S. 110, jfr. om Martensen T. T. K. 1946 s. 107.

26) Jfr. Forhandlinger etc., hvor Odland finner at Ording «ikke kjender noget andet Gjenfødelsesliv end selve det subjektive Trosliv» (s. 113), og hevder at N. T. «skjelner mellem Gjenfødelseslivet og Troeslivet» (s. 114).

27) Sammesteds s. 110.

28) Christ. Knudsens uttalelser om saken finnes gjengitt i N. T. T. 1906, s. 257 ff. og 262 ff. Om utfallet jfr. *Andr. Seierstad* i «For lære og liv», Festskrift til Mf.'s 25-årsjubileum (Oslo 1933) s. 14 ff.

29) S. 8 og 11.

30) Sammesteds s. 9, jfr. s. 8 f., hvor Odland finner det «meget begribeligt, at der selv blandt virkelig vakte og troende Medlemmer af vor Kirke kan findes adskillige, som endnu ikke har tilegnet sig den bibelske og lutherske Lære om Sakramenterne eller har det rette Syn for denne Læres Betydning. Men anderledes stiller det sig for bevidste, modne lutherske Kristne, der gjennem Troslivets mangehaande Erfaringer er naaet frem til en altid dybere Indsigt i Guds Ords Sandhedsfylde.»

II.

Allerede ved århundreskiftet hadde Odland gjort utførlig rede for sitt dåpssyn i en lengre tidsskriftavhandling, som utgjør det første bidrag til første årgang av Norsk Teologisk Tidsskrift (årg. 1900). Foruten i sine eksegetiske arbeider kom han senere tilbake til saken i et populært skrift om «Vækkelse, omvendelse og gjenfødelse», utgitt i 1919 med den parentetiske undertitel «Daab og barnedaab». I tid faller altså disse fremstillingene henholdsvis før og etter Odlands virksomhet ved Menighetsfakultetet, men det er i begge tilfelle nøyaktig samme oppfatning han foredrar, og som vi skal se, er han nettopp på dette punkt blitt noe av en lærefader for fakultetet.

Vi griper her særlig tilbake til den nevnte avhandling, som har bibelteologisk karakter og bærer titelen «Daaben i det nye testamente».[31]) Avhandlingen utmerker seg ved en rekke presise og karakteristiske formuleringer, som vi her skal stanse opp ved da de senere mer eller mindre tydelig går igjen både hos den eldre og hos den yngre generasjon ved Menighetsfakultetet.

Odland tar i avhandlingen for seg de forskjellige skriftgrupper i N. T., men sjalter ut de omdiskuterte utsagnene hos Johannes som meget tvilsomme dåpsvitnesbyrd.[32]) Hva de synoptiske evangeliene angår, slår Odland fast at dåpen allerede der er «fremstillet som det middel, hvorved den enkelte føres ind i discipelforholdet til Kristus». Dåpens frelsesgave omfatter da to ting, syndsforlatelsen og åndsmeddelelsen, og begge deler tenker Odland seg her «knyttet til daabens ydre handling, hvori troen kommer til sin indre afslutning».[33])

Troen er i det hele tatt her som ellers i N. T. en forutsetning for å bli døpt, noe Odland finner uttrykt i talen om å døpes til den treenige Guds navn, det vil da si på grunnlag av troens bekjennelse til dette navn. Hans eksegese er på dette spesielle punkt neppe holdbar, men ellers tør han ha rett i at troen her kommer i betraktning «som menneskets mottagelse af, hvad Gud i og ved daaben giver».[34])

Den samme tankegang finner Odland igjen i den apostoliske lære om dåpen, først i Ap.gjern. og så i brevene, framfor alt hos Paulus. Hos ham er troen «den tomme haand, der i daaben rækkes

[31]) N. T. T. 1900, s. 1 ff.
[32]) Jfr. s. 22 f., smlgn. s. 30.
[33]) S. 29 f.
[34]) S. 31, jfr. s. 27 ff. Om Guds eller Kristi navn i døpeformelen jfr. Theol Wörterbuch zum N. T. bd. V, s. 274 f., hvoretter betydningen er final: tilegnelse til Gud åpenbaret i Kristus, smlgn. bd. I, s. 537 ff.

ud for at gribe og tilegne sig, hvad Gud i evangeliet har tilbudt, og hvad han i daaben skjænker».[35]) Dette betyr etter Odland at troen likefram trenger dåpen for å bli «i fuldeste forstand en *fides salvifica*», og det begrunner han da på følgende måte: «Troen kan dog efter Paulus under ingen omstendighed ud af sig selv producere livssamfundet med Kristus eller give andel i Guds aand. Livssamfundet med Kristus og delaktigheden i Guds aand beror dog væsentlig paa, at Kristus selv fra sin side træder i et saadant forhold til den troende eller skjænker ham sin aand.»[36]) Det spørsmål som her nødvendigvis reiser seg om hvorledes frelsesmeddelelsen finner sted, får etter Odland sin løsning i dåpslæren, og han avviser derfor ethvert forsøk på å fremstille den paulinske soteriologi uten hensyn til dåpen som nådemiddel, som om frelsesbesittelsen skulle være «umiddelbart givet i og med troen».[37])

Odland forutsetter åpenbart at ordets nådemiddel ikke kan erstatte dåpen på dette grunnleggende punkt, for han tenker seg følgende sammenheng mellom ordet, troen og dåpen etter Paulus: «At blive troende og at lade sig døbe er for ham væsentlig kun to udtryk for en og samme ting. Idet nemlig evangelieforkyndelsen, hvorved troen virkes, munder ud i opfordringen til at lade sig døbe for ved daaben at komme i besiddelse af de frelsesgoder, som i evangeliet er tilbudte, kan evangelieforkyndelsen siges at sammenfatte sig i daaben, saaat først meddelelsen af daaben bringer den ved evangeliet skeende kaldelse til dens maal, dens konkrete afslutning.»[38])

Dette forhold mellom dåpen som den grunnleggende meddelelse av frelsen i Kristus og troen som menneskets mottagelse av den har Odland i samme forbindelse også uttrykt på følgende måte: «— hvad der subjektivt betinges af og formidles ved troen, det formidles objektivt ved daaben,» og så følger da den før siterte billedlige vending om den tomme hånd som *ved troen mottar* den frelse som Gud *i ordet har tilbudt*, med først *i dåpen skjenker*.[39])

Skal vi gi forholdet en strengere dogmatisk formulering, da kan det uttrykkes så at troen for selve sin tilblivelse som rettferdiggjørende tro med indre nødvendighet er avhengig av en sakramental nådeformidling og at denne igjen er konstituerende for

35) N. T. T. 1900, s. 56.
36) S. 52, jfr. s. 56.
37) S. 52, jfr. s. 51.
38) S. 55.
39) S. 56, jfr. ovenfor til anm. 35. Jfr. samme billedbruk hos *Joh. Gerhard:* Sacramenta sunt media offerentia et exhibentia ex parte Dei, fides est medium recipiens et apprehendens ex parte nostra. Quemadmodum igitur manus donans et manus recipiens non sunt opposita, sed relata et subordinata, ita quoque sacramenta et fides non sunt sibi invicem opponenda (ed. Preus, bd. IV, s. 194).

nådestanden. Som vi skal se, foregriper jeg med dette mine egne formuleringer en mannsalder senere, men de svarer i det som for Odland åpenbart var sakens springende punkt, helt til den tankegang som her er referert fra hans avhandling.

Det springende punkt er her nettopp spørsmålet om hvordan nådestanden i selve frelsestilegnelsen er begrunnet eller *konstituert*, en terminologi som også Odland bruker om dåpen i en noe annen sammenheng.[40]) Odland tok her i sin utleggelse av Paulus avstand fra en utbredt oppfatning som han formulerer dithen, at mens «troen er den reale grund, saa er daaben erkjennelsesgrunden for den troendes frelsesstand».[41]) Vi skal senere berøre denne typisk reformerte oppfatning av frelsestilegnelsen, som i dag særlig blir hevdet av Karl Barth, og skal her bare nevne at det var just denne oppfatning Odland fikk å gjøre med hos Ording.[42])

Også i den mer populære fremstillingen fra 1919 taler Odland om dåpen som et «naade- og frelsesgivende sakrament», og tankegangen er igjen ganske den samme som tidligere.[43]) Problemstillingen som fører fram til dåpens konstituerende betydning for frelsestilegnelsen, er igjen den at «troen paa Kristus ut fra sig hverken kan tilveiebringe syndsforlatelsen (retfærdiggjørelsen) eller delaktigheten i Guds aand til et nyt liv», og det må da «nødvendigvis spørres om, hvorledes Gud her gaar frem».[44])

Løsningen ligger igjen i dåpen som «gjenfødelsens (og syndsforlatelsens) sakrament», og de par stedene hos Jakob og Peter om en gjenfødelse ved Ordet tolker så Odland bare som «et andet uttryk for, at den fra menneskets side formidles ved troen» og for så vidt kan sies å bero på «evangeliets og daapens samvirken».[45]) Dette gjelder da om voksne som først ved ordets nådemiddel kommer til troen, og hva så angår *barnedåpen*, da møter Odland her den kjente innvendingen fra Ording med den helt innlysende og utvilsomt også lutherske betraktning at gjenfødelsen så langt fra er en magisk virkning av den ytre handling som sådan, at den tvert om er virket i dåpen av «Guds egen almægtige aand».[46])

[40]) Jfr. N. T. T. 1900, s. 40 om Paulus: «— han har betragtet daaben til Kristi navn som konstitutiv faktor for den menighedens enhed, der efter vort sted (d. e. 1 Kor. 12, 13) er grundet paa aandsmeddelelsen.»

[41]) Sammesteds s. 51. Jfr. samme oppfatning hos *Karl Barth*, nedenfor anm. 95

[42]) Jfr. *J. Ording* i konkurranseforelesningene s. 57: «— at den samme frelse, som er knyttet til dåben, gjennemgående og udtrykkelig i hele Det nye testamente gives i og med troen som sin eneste reale forudsætning.»

[43]) Vækkelse, omvendelse og gjenfødelse (Bergen 1919) s. 47; utsagnet gjelder den paulinske dåpslære, jfr. s. 44 ff.

[44]) Sammesteds s. 41 f.

[45]) S. 46 og 50, jfr. s. 43 ff.

[46]) S. 66.

Vender vi oss så til *Olaf Moe,* Odlands første etterfølger i de nytestamentlige disipliner ved Menighetsfakultetet, da finner vi i hans paulinske bibelteologi forgjengerens hele resonnement om forholdet mellom troen og dåpen gjengitt i noe sammentrengt form. Det gjelder også det omtalte springende punkt i Odlands begrunnelse, for også Moe begrunner dåpens nødvendighet med at Gud til «opprettelsen» (d. e. konstitueringen) av det frelsende *samfunn* med seg har forbeholdt sig et bestemt middel», slik at både rettferdiggjørelse og gjenfødelse «objektivt er — knyttet til daaben, subjektivt til troen».[47]) Det negative poeng ved Odlands begrunnelse, hvoretter troen — skjønt selv fremgått av evangelieforkynnelsen — ikke av seg selv kan opprette gudssamfunnet og derfor må få det gitt på en særegen måte, får bare en mer forsiktig formulering hos Moe.

Hos *O. Hallesby* synes dette poeng likefram å være falt ut, men i hans troslære finnes den samme positive begrunnelse sett under den samme synsvinkel av «subjektiv» mottagelse ved troen og «objektiv» meddelelse i dåpen: «Det å rettferdiggjøres ved troen og at troen virkes av Ordet, hindrer jo ingenlunde at Gud utfører rettferdiggjørelsen i det øieblikk synderen i tro søker og mottar dåp».[48]) Hallesby betoner også at «rettferdiggjørelsen er knyttet til *barnedåpen,* ja, at rettferdiggjørelsens guddommelige hemmelighet aldri avsløres klarere enn just i barnedåpen».[49])

Den teologihistoriske sammenheng som den her refererte tankegang samtidig står i bakover til *Gisle Johnson* og den nyere ortodoks-pietistiske overlevering som han representerte, har jeg tidligere gjort rede for i en artikkel om «Gjenfødelsen i luthersk læretradisjon», viet Olaf Moe i 1946.[50]) Der har jeg også rettet en viss kritikk mot den etiske bestemmelse av gjenfødelsen som man på denne linje like fra Johnson av har til felles med pietismen bakover til Pontoppidan og hans læremestre.[51])

Hva så angår den nylutherske tanke om en sakramental nådevirkning på menneskets naturside, slik den hos oss særlig finnes utformet hos Johnson, da er jeg her tilbøyelig til å gi Ording rett når han sier at den faller utenfor «grundtypen i de lutherske bekjendelsesskrifter». [52]) Jeg vil ikke dermed fraskrive den ethvert

47) Apostelen Paulus' forkyndelse og lære (Oslo 1928) s. 278.
48) Den kristelige troslære, bd. II (2. utg. Oslo 1938) s. 426.
49) Sammesteds s. 338.
50) T. T. K. 1946, s. 103 ff.
51) Jfr. sammesteds s. 117, smlgn. s. 108 ff.
52) *J. Ording,* Om forskjellen mellem den lutherske og den reformerte kristendom, s. 58. Betegnelsen av Johnsons oppfatning som «nyluthersk» finnes foruten hos Ording (jfr. s. 56, her åpenbart i tilknytning til en stående språkbruk) også hos *Olaf Moe,* jfr. hans kronikk i Dagen, anført nedenfor anm. 65.

sannhetsmoment, og jeg vil derfor heller ikke gjenta den altfor lettvinte tale om en «naturaktig» eller «mystisk-magisk» nådevirkning som jeg finner anført mot en beslektet tankegang hos Hallesby i mine egne anmerkninger til hans troslære, innført i mitt håndeksemplar fra studietiden.[53])

På det tidspunkt hadde jeg ennå bare liten forståelse for sakramentene, og det endret seg først da jeg som ung stipendiat gjennom Hermann Sasses formidling tilegnet meg det strengt lutherske syn på nattverden ut fra Paulus og Johannes. Etter hvert kom jeg også til å arbeide med dåpsspørsmålet, og jeg tør si at det drivende motiv hos meg her var den samme anfektelse som vi har funnet antydet hos Odland når han krever et fastere holdepunkt for sin kristenstand enn det «subjektive Troslivs Ytringer».[45]) Det var det som tidlig gjorde meg til konfesjonell lutheraner og som ogsa vendte min interesse mot 3. trosartikkel og dermed mot nådemiddellæren. En første frukt av dette var mitt skrift om testimonium Spiritus Sancti fra 1938, en annen et ikke offentliggjort oppgjør med nyevangelismen og en tredje min bok «Dåpen og barnet» fra 1945.[55])

Odlands dåpssyn fikk jeg først senere kjennskap til, men jeg arbeidet meg selv inn i den samme problemstilling som vi har sett ham utforme i spørsmålet om ordet, troen og dåpen, og jeg søkte da tilknytning i de nevnte formuleringene hos Moe og Hallesby. Den løsningen jeg her fant fram til, ble først formulert og nærmere begrunnet under oppgjøret med nyevangelismen og ble så lagt fram i min bok om dåpen. Ved den skal jeg her få stanse litt opp siden det var den som i sin tid ga anledning til debatt.[56])

53) Det refererer seg til Den kristelige troslære, bd. II i 1. utg. (Kra. 1921) s. 545 ff., særlig s. 552 ff. og s. 567 ff.

54) Jfr. ovenfor til anm. 24.

55) Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp» (Oslo 1938, fremgått av en artikkelserie i T. T. K.) bærer som motto et Luther-ord som jeg brukte allerede i min gullmedaljeavhandling om «Det prinsipielle forhold mellem åpenbaring og tro i kristendommen» fra 1936: Verbum Dei omnium primum est, quod sequitur fides.

56) Dåpsdebatten den gang foregikk for en vesentlig del i dagbladet «Dagen» i 1946, og den ble åpnet i en artikkelserie av *O. Valen-Sendstad* om «Kryptoromanismen og vår lutherske arv», hvorav 3. del bar titelen: Kryptoromanistisk syn på dåpen (Dagens kronikk 10. januar). Denne del var formet som et oppgjør med norsk konservativ teologi fra Gisle Johnson via Hallesby og fram til min dåpsbok av 1945. Først på foranledninng av et par innlegg fra legmannshold brakte jeg en artikkel om «Den lutherske dåpslære» (Dagen 2. april), og mot den skrev så Valen-Sendstad «Noen saklige opplysninger om den lutherske dåpslære» (8. april), fulgt av to artikler av meg: «Hva det gjelder om i den lutherske dåpslære» (17. og 20. april) og en av Valen-Sendstad: «Den lutherske dåpslære enda en gang» (29. april). I tilknytning til den foregående debatt skrev jeg: «Ord og sakrament» (Dagen 8. juni), «Vekkelsen som ikke kommer» (20., 21. og 24. september) og «Frelsens ordning i vår forkynnelse» (3., 4., 6. og 9. desember). En slags offisiell avslutning fikk dåpsdebatten idet prof. Hallesby på foranledning av et spørsmål fra legmannshold skrev et kort innlegg i «Dagen» for 30. oktober 1946 om «Læren om dåpen ved Menighetsfakultetet» (opptatt i For Fattig og Rik for 17. november), hvor han om min dåpslære bl. a. uttalte: «Det er den lære om dåpen, som vår kirkes bekjennelse fører.» Foranlediget av et foredrag jeg holdt om dåpslæren på Indremisjonsselskapets arbeidermøte i desember 1946, skrev Hallesby en leder i For Fattig og Rik nr. 2 for 1947, hvor det bl. a. heter: «Hermed er Aalen i overensstemmelse med Menighetsfakultetets lære både om Ordet og om dåpen» (lederen gjengitt i en leder i Dagen for 10. januar s. å.). Jfr. også nedenfor anm. 65.

III.

Under mitt arbeid med dåpslæren var jeg uavhengig av Odland kommet fram til et syn som nettopp i det jeg har kalt det springende punkt, falt sammen med det vi i det foregående har lært å kjenne fra hans publikasjoner. Forutsetningen var den felles problemstilling som gav seg av anfektelsens teologi, bare at jeg for min del tok opp selve det grunnleggende spørsmål om forholdet mellom forsoning og rettferdiggjørelse til en mer prinsipiell behandling. Det ga seg av fronten mot nyevangelismen med dens verdensrettferdiggjørelse o. lign., og tankegangen var da den at «syndenes forlatelse er noe som ikke uten videre kan utledes av forsoningen i Kristus», at troen derfor er avhengig av «at Kristus blir rakt meg», og at her er «dåpen det nødvendige bindeledd mellom nåden og troen».[57])

Med en kanskje noe misforståelig formulering hevdet jeg ut fra samme frontstilling at «i virkeligheten har jeg ingen rett til å tro på forsoningen uten at Gud selv har skjenket meg forsoningens frukt: syndenes forlatelse».[58]) Problemstillingen og den tilsvarende løsning fikk på denne måten følgende vending: «At han (Kristus) har sonet all verdens synd, er jo ikke det samme som at mine synder virkelig også er forlatt. For at det skal skje, trenges to ting: for det første at syndsforlatelsen blir skjenket meg av Gud selv, og for det annet at jeg på min side tar imot den. Det første skjer i dåpen, det annet ved troen, og derfor hører disse to uløselig sammen.»[59])

Det hele kan betraktes som en nærmere begrunnelse av den allerede siterte tese fra Odland at «troen på Kristus ut fra sig» ikke «kan tilveiebringe syndsforlatelsen» og derfor må få den gitt i dåpen.[60]) Likheten i selve løsningen strekker seg like inn i de spesielle formuleringene som i mitt tilfelle den gang vakte anskrik både hos leg og lærd, f. eks. denne: «— frelsens grunn i Kristus» og den tro på ham som «Guds ord og Guds Ånd allerede før dåpen» har «fått frambringe» hos «et oppriktig frelsessøkende menneske», «blir først til virkelig frelse for det menneske når syndsforlatelsen ikke lenger bare blir *tilbudt* i ordet, men virkelig også *skjenket* det, og det skjer altså på grunnleggende måte i dåpen. Da først blir derfor også troen selv til en virkelig frelsende tro, for troen kan ikke bli til frelse før den har fått skjenket det

57) Dåpen og barnet (Oslo 1945) s. 38 og s. 44.
58) S. 44, jfr. s. 34.
59) S. 38.
60) Jfr. ovenfor til anm. 44.

den må gripe, og det er just syndenes forlatelse. Det frelsende ved troen er nettopp at den *tar imot* syndsforlatelsen, men det kan den ikke gjøre før syndsforlatelsen blir rakt den, og til det bruker Gud altså ikke ordets nådemiddel, men dåpen.»[61])

Til forskjell fra Odland la jeg her all vekt på rettferdiggjørelsen, mens han for sin del ut fra tilknytningen til den omtalte ortodoks-pietistiske linje la hovedvekten på gjenfødelsen i betydning av etisk fornyelse.[62]) Men hva selve dåpens funksjon angår som formidlende bindeledd mellom nåden i Kristus og troen, er løsningen ganske den samme, noe som også vil fremgå av at jeg kunne sammenfatte den i følgende tre teser: «1) Vi frelses *av nåde,* 2) Vi frelses *i dåpen,* 3) Vi frelses *ved troen.*» Det første siktet til det jeg kalte *frelsens eneste grunn,* gitt en gang for alle i Kristi frelsesverk, det andre til *frelsens meddelelse* hvorved nådestunden blir «grunnlagt» på Kristi verk, det tredje til *frelsens mottagelse* ved troen som eneste medium fra vår side.[63])

Det anskrik som ble gjort da disse og andre formuleringer av denne art ble kjent, berodde imidlertid ikke bare på hin «sancta simplicitas» som også her var på ferde og endog mente å finne et særlig glødende motargument i selveste Odlands navn.[64]) I tilslutning til en utførlig anmeldelse av min bok fra Olaf Moe og støttet av en velinformert legmann fikk jeg etter hvert anledning til å dokumentere at samme tankegang og tilsvarende formuleringer fantes allerede hos Odland.[65]) Den reaksjon som tross dette gjorde seg gjeldende særlig på legmannshold, var uten tvil også betinget av et forhold som Odland selv dypt beklaget, nemlig at talen om dåpens «betydning som et virkelig og virkekraftig gjenfødelsesmiddel» i våre dager ligger «saagodtsom helt utenfor mangfoldige troendes tankegang».[66])

Men til det kom så at den før omtalte negative begrunnelse for dåpens nødvendighet, slik allerede Odland hadde tilrettelagt den, hos meg fikk form av et tilsvarende utsagn om det utilstrekkelige

61) Dåpen og barnet, s. 40.

62) Jfr. Odlands oppgjør med *Paul Althaus d. Ä.* i N. T. T. 1900, særlig s. 40 ff. Althaus' verk: Die Heilsbedeutung der Taufe im NT (1897) blir i Theol. Wörterbuch zum NT, bd. I s. 539, anm. 55 omtalt som banebrytende for en nyorientering i dåpslæren. Odlands polemikk gjelder bl. a. en ensidig forensisk oppfatning av gjenfødelsen hos Althaus, jfr. også *H. Cremer*, Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe (Gütersloh 1901).

63) Dåpen og barnet, s. 34, jfr. s. 34 ff., smlgn. tilsvarende formuleringer i en artikkel av meg om «Troen og dåpen» i Kirkens ungdom nr. 8/1945.

64) Således *Johs. Solem* i «Sambaandet» for 5. oktober 1946 i en omtale av Oskar A. Jørgensens brosjyre «Badet til gjenfødelse» (Trh. 1946).

65) Jfr. kronikk av *Olaf Moe* i «Dagen» for 27. mars 1946: «Dåp og barnedåp», likeså artikkel av overlærer *K. Petersen* i «Dagsavisa» for 15. oktober 1946: «Er det frelse i dåpen?» Petersen etterviser «en ubrutt linje bakover fra dosent Aalen til professor Hallesby, Moe, Odland og Gisle Johnson». Jfr. min egen dokumentasjon i «Dagen» for 20. februar 1947: «Dåpssyn og avklaring.»

66) Vækkelse, omvendelse og gjenfødelse, s. 75, jfr. også Til Trosfæller i den norske Kirke, s. 8 f.

ved ordets nådemiddel alene. Det siste gir seg i realiteten av det første, men jeg kom her i skade for å sette saken på spissen med følgende tvilsomme formulering: «Ordets nådemiddel — er til forskjell fra både dåp, nattverd og absolusjon ikke slik innrettet at det kan skjenke syndsforlatelsen.»[67])

Det tvilsomme er her det som ikke bare formelt, men også reelt førte ut over Odland idet utsagnet fikk en generaliserende form som syntes å redusere ordet som frelsende nådemiddel. Riktignok kan selv tvilsomme formuleringer i den dogmatiske tilretteleggelse av en bekjennelsesmessig tese i sin sammenheng være relativt ufarlige når de bare tjener til å *begrunne* bekjennelsen.[68]) Omvendt kan selv en aldri så korrekt formel, f. eks. den Ording anførte om sakramentet som verbum visibile etc., få en høyst betenkelig anvendelse i en sammenheng som i realiteten tjener til å *avkrefte* bekjennelsen, i dette tilfelle dens tese om dåpens konstituerende betydning. Det var denne tese det for meg som for Odland gjaldt å begrunne mens motparten åpenbart ville ha den avkreftet, og avkreftelsen kunne da tilsynelatende ha visse «riktige» formuleringer på sin side når det gjaldt det generelle forhold mellom ord og sakrament (idem effectus!).[69])

Odland trakk seg her tilbake til bekjennelsens mer spesielle utsagn om de enkelte sakramenter og fant der «udtryk for en anden, dybere betragtning af sakramenternes væsen og virkning» enn den Ording mente å kunne påberope seg.[70]) Jeg for min del hadde isteden innlatt meg på den nevnte generaliserende betraktning, og siden jeg der hadde forsømt å ta et helt nødvendig forbehold, kom jeg ved min negative formulering unektelig i en særlig utsatt stilling overfor den moderne «reformatoriske» innvending at talen om en særskilt sakramental nådeformidling innebærer en reduksjon av ordets betydning som nådemiddel.[71])

Det forbehold som manglet i utsagnet om at ordet ikke kan skjenke syndsforlatelsen, var noe som jeg vel heller ikke med

67) Dåpen og barnet, s. 39.

68) Det gjelder f. eks. den nylutherske tanke om at den tro som barnedåpen forutsetter hos barnet, består i den blotte og bare passivitet, at det m. a. o. ikke gjør bevisst motstand mot nåden. Dette strider strengt tatt mot arvesyndslæren, jfr. Augustana art. II, men det tjener i virkeligheten bare til å gi en velment, om enn mislykket begrunnelse for barnedåpens berettigelse, jfr. Augustana art. IX.

69) Jfr. ovenfor til anm. 6, smlgn. nedenfor anm. 86.

70) Jfr. det før nevnte særvotum av Odland i en fakultetsuttalelse fra 1904, i Aktstykker, N. T. T. 1906, s. 70, smlgn. hans innlegg i Forhandlinger etc. (ovenfor anm. 8) s. 110 ff.

71) Dette er et hovedargument hos *Otto Scheel*, Die dogmatische Behandlung der Tauflehre in der modernen positiven Theologie (Tübingen 1906). Scheel tar under oppgjør med den lutherske læretradisjon opp hovedtesen fra *Martin Kähler*, Die Sacramente als Gnadenmittel (Leipzig 1903), som man ved Presteforeningens generalforsamling i 1904 påberopte seg mot Odland til fordel for Ording, jfr. Forhandlinger etc., s. 85 f. Kählers arbeid kom etterpå ut på norsk: Sakramenterne som naademidler (Kra. 1905).

denne tilspissede formuleringen hadde ment å benekte, nemlig at en slik begrensning av ordets virkning bare kan gjelde om selve inngangen til kristenstanden, derimot ikke om det å bli bevart eller gjenopptatt i den på dåpens grunn. Men da måtte det hele heller som hos Odland ha vært gitt den positive vending at ordet eller evangelieforkynnelsen alltid (i N. T.) «er tænkt organisk forenet med og sammenfattende sig i daapen», og at frelsen altså «beror paa evangeliets og daapens samvirken».[72])

I virkeligheten finnes det tilsvarende utsagn også i min dåpsbok, og under debatten den gang fikk jeg da også anledning til her å innhente det forsømte og fremholde at hvor nådestanden først en gang er konstituert i dåpen ved troen, der virker det forkynte evangelium like fullt som dåp og nattverd og absolusjon til stadig å fornye troen på syndenes forlatelse, noe som da også gjelder for en frafallen som vender tilbake til dåpspakten.[73]) Jeg behøver vel ikke å si at jeg alltid har betraktet ordets nådemiddel som det livgivende element for troens samliv med Gud i Kristus. Derfor kunne jeg også som en slags avslutning på debatten fra min side igjen vende tilbake til det som opprinnelig fanget all min interesse i nådemiddellæren, nemlig «Ordet som nådemiddel», som titelen lyder på en artikkel viet Hallesby i 1949.[74])

Men under alt dette holdt jeg fast ved det jeg i mellomtiden hadde lært om dåpens grunnleggende betydning. La meg til belysning av dette få nevne hva jeg i min artikkel om «Evangeliet og nådemidlene» fra 1947 gjorde gjeldende om det jeg kalte den sakramentale nådeformidling.[75]) Som allerede før skjedd sluttet jeg meg også der til den klassiske ortodoks-lutherske oppfatning av gjenfødelsen som vesentlig forensisk nådemiddelakt forbundet med opptagelse i det nye paktssamfunn ved dåpen, slik saken finnes utformet hos *Joh. Gerhard*.[76]) For øvrig tok jeg i forholdet ord og sakrament utgangspunkt i en distinksjon jeg hos Gerhard fant utformet mellom en *oblatio gratiae*, et nådetilbud gjennom ordets forkynnelse p. d. e. s., og en *collatio gratiae*, en nådemeddelelse gjennom sakramentene og absolusjon p. d. a. s.[77])

Denne distinksjonen mellom nådetilbud og nådemeddelelse er altså ikke oppfunnet av Odland, enn si av meg, og vi skal se at

72) Vækkelse, omvendelse og gjenfødelse, s. 49 f.

73) Jfr. den første artikkel av meg nevnt ovenfor anm. 56, likeså den som er nevnt ovenfor anm. 65, smlgn. allerede Dåpen og Barnet, s. 45 ff. og 77 ff.

74) Jfr. «Korsets ord og troens tale», festskrift til prof., dr. O. Hallesby (Oslo 1949), s. 154 ff.

75) Jfr. T. T. K. 1947, s. 48 ff. og s. 61 ff.

76) Jfr. sammesteds s. 70 ff., hvor tanken er forbundet med en viss kritikk av Gerhard, særlig s. 55 ff., smlgn. T. T. K. 1946, s. 113 ff.

77) Jfr. T. T. K. 1947, s. 55—56 og s. 68, smlgn. sammesteds anm. 27, hvor henvisningen til Gerhard skal omfatte ed. Preus, bd. IV (ikke III), s. 194.

den i virkeligheten går tilbake til den lutherske bekjennelse. Men den er ikke klart og konsekvent gjennomført hos Joh. Gerhard og hans etterfølgere, og det beror uten tvil på at ortodoksien, uten likefram å være «filippistisk», stort sett beveget seg i den melanchthonske læretradisjon, som i spørsmålet om dåpens nødvendighet nærmest grep tilbake til skolastikken.[78]) Dette er nok forklaringen til at Gerhard i likhet med Melanchthon uten videre regner med rettferdiggjørelse og gjenfødelse som en *effectus fidei* allerede forut for dåpen hos dem som døpes i voksen alder, og at den senere ortodoksi tar opp tilsvarende synsmåter også for tilstanden etter dåpen.[79])

Uten likefram å ville oppheve dåpens konstituerende betydning gjorde ortodoksien seg her skyldig i en inkonsekvens som peker fram mot senere utglidninger i dåpslæren. På dette punkt brøt jeg da også i likhet med Odland med den ortodoks-pietistiske læretradisjon og hevdet med Luthers Taufbüchlein av 1526 at dåpen som konstitutiv nådehandling er «unser einiger Trost und Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller Heiligen Gemeinschaft».[80]) Luther la for sin del som anfektelsens og nådetrøstens store teolog en ganske annen vekt både på dåp, nattverd og absolusjon enn den følgende læretradisjon, for ikke å tale om moderne lutherdom.[81]) Det falt ham riktignok aldri inn at ikke også ordet, det forkynte evangelium, på sin måte skulle kunne «skjenke» syndsforlatelsen, men han tok tidlig det forbehold som kommer til uttrykk i Taufbüchlein og som han allerede i sin dåpssermon av 1519 formulerte dithen at «allein denen die Sünden vergeben werden, die getauft sind, das ist, denen Gott zugesagt hat, die Sünd zu vergeben».[82])

Dette trakk Luther den fulle konsekvens av i katekismenes dåpslære, og der trer det også klart i dagen at han tilskriver dåpen ikke bare et virksomt *løfteord*, men også det vi kan kalle et sakramentalt *virkeord* som er «med og hos vannet» i selve dåpsformelen.[83]) At den «unge» Luther under kampen mot Rom særlig fremholdt løfteordet og da også kunne komme i skade for å fraskrive

78) Jfr. om skolastikkens standpunkt *F. Kattenbusch* i Realencyklopädie für Theologie und Kirche, 3. utg. bd. XIX, s. 414, hvoretter man her i motsetning til Augustin tenkte seg syndsforlatelse og fornyelse gitt med den voksnes tro allerede forut for dåpen. Etter *H. Engelland*, Melanchthon, Glauben und Handeln (München 1931) synes dåpen ikke å spille noen rolle hos Melanchthon. Smlgn. til bakgrunnen i den teologihistoriske utvikling *H. E. Weber*, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. I, 1—2 (Gütersloh 1937—40).

79) Jfr. T. T. K. 1946, s. 112 f. og s. 116.

80) Taufbüchlein, 9, jfr. Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche, utg. 1930, s. 537 f.

81) Jfr. *Alfred Kurz*, Die Heilsgewißheit bei Luther (Gütersloh 1933), s. 223 ff., smlgn. *R. Prenter*, Spiritus creator (2. utg. København 1946), s. 261 ff.

82) Jfr. W. A. II, s. 733, 29 (her etter det moderniserte tysk i Münch. Ausg., bd. I, 1938, s. 371).

83) Den lille kat. IV, 3, jfr. *Edm. Schlink*, Theologie der luth. Bekenntnisschriften (München 1940), s. 204 ff.

dåpen streng nødvendighet, var betinget av en ensidig front mot sakramentalismen, noe som da kunne friste til å redusere betydningen av det ytre tegn i dåpshandlingen.[84]) Men som Ruben Josefson i sitt arbeid «Luthers lära om dopet» (1944) har påvist, skulle Luther på dette punkt ut fra fronten mot svermerne «komma att korrigera sig själv» og dermed her som i nattverdlæren gjennomføre en strengere betraktning av tegnets nådemiddelkarakter.[85]) Det er i virkeligheten den samme betraktning også Melanchthon gjør gjeldende i de før nevnte formuleringene fra Apologien om sakramentet som *verbum visibile*, og de kan derfor ikke tas til inntekt for en spiritualiserende reduksjon av tegnets betydning.[86])

For min del gikk jeg her den motsatte vei, idet jeg begynte med reaksjonen imot spiritualismen og da også kom i skade for å uttrykke meg på en måte som kunne peke i retning av en viss sakramentalisme, skjønt jeg aldri innlot meg på den nylutherske tankegang som jeg allerede som student hadde tatt avstand fra.[87]) Den rollefordelingen mellom ordet og sakramentene som jeg en tid arbeidet med, gikk i hovedsaken ikke ut over det jeg fant igjen hos Joh. Gerhard, som hevder at sakramentene i en viss forstand er *efficaciora*, mer virkekraftige enn ordets nådemiddel når det gjelder den personlige applikasjon av nåden på den enkelte.[88]) Følgende formulering fra min dåpsbok minner riktignok igjen mest om Odland, men kan også belegges ut fra Gerhards bestemmelse av dåp og nattverd som henholdsvis opptagelse i og bekreftelse av nådepakten: «Gjennom ordets nådemiddel *tilbyr* Gud frelsen til alle, i dåpen *skjenker* han den til dem som vil ta imot den, og i nattverden *styrker* han troen hos dem som har tatt imot frelsen.»[89])

84) Jfr. *Werner Jetter*, Die Taufe beim jungen Luther (Tübingen 1954), s. 321 ff.

85) Jfr. *R. Josefson*, Luthers lära om dopet (Stockholm 1944), s. 107, nærmere s. 91 ff. og s. 113 ff.

86) Som forf. av Augustana og Apologien har Melanchthon tydeligvis i likhet med Luther knyttet til Augustins oppfatning av dåpen som «nødvendig til frelse» (Augustana art. IX). Den kjente augustinske formel i Apologien XIII, 5, hvoretter sakramentet som verbum visibile er *quasi pictura verbi, idem significans quod verbum*, refererer seg til tanken at «i sakramentet er det to ting, tegnet og ordet» (XXIV, 69), og tesen om *idem effectus* går derfor på den felles virkning av tegn og løfteord i sakramentet som sådant. Det betyr igjen at tegnet i forening med ordet i selve sakramenthandlingen fremtrer som oppfyllelse av sakramentets spesielle nådeløfte, jfr. om dåpen XXIV, 18: «Et sakrament er en seremoni eller handling hvori Gud meddeler oss det som tilbys i det løfte som er knyttet til handlingen; således er dåpen en handling, ikke som vi bringer Gud, men hvor Gud døper oss, dvs. presten (minister) på Guds vegne, og her tilbyr og meddeler syndenes forlatelse osv. etter dette løfte: 'Den som tror og blir døpt, skal bli frelst.'» Først i annen omgang settes det hele i forbindelse med det generelle nådeløfte i det forkynte evangelium (jfr. XXIV, 70), og forbindelsen ligger da i at løftene både i sin spesielle og i sin generelle form har det samme innhold: remissio peccatorum etc. (XXIV, 18), og at både ord og sakrament derfor vil virke troen på den ene og samme frelse, uttrykt i syndsforlatelsen (jfr. XXIV, 69).

87) Jfr. ovenfor til anm. 53.

88) Jfr. T. T. K. 1946, s. 114 f.

89) Dåpen og barnet, s. 37, jfr. s. 46 om «en avgjørende forskjell i evangeliets *virkemåte* i ordet og i dåpen — —: Ordet *tilbyr* frelsen og gjør dermed mennesket *villig* til å ta imot den. Dåpen derimot *skjenker* frelsen og sørger dermed for at den virkelig også blir *tatt imot*. I begge tilfelle dreier det seg om den ene og samme tro, bare at den i

Det mest treffende jeg har sett innvendt imot min tankegang her, er at den er «spissfindig».[90]) Spissfindigheten var riktignok motivert av noe som vel bare de færreste kunne forstå i en tid som er blitt fremmed for anfektelsens teologi, og skjevheten i det hele fikk jeg da også rettet opp ved å korrigere meg selv på hint spesielle punkt. Det er i dag rundt ti år siden denne «avklaring» skjedde, men kanskje har man ventet en ytterligere retrett fra min side.[91]) Da må jeg få si at så sant jeg den gang kom til å stå der hvor Luther etter en tilsvarende selvkorrektur sto i dåpslæren, da kan jeg i dag — uten sammenligning for øvrig! — bare si med det ordet som er blitt tillagt ham, at «her står jeg, jeg kan ikke annet», og vi skal se litt på hvorfor.[92])

IV.

La meg idet jeg går over til det jeg her har å anføre, ennå få nevne det *alternativ* som Johs. Ording under professorsaken den gang oppstilte for en «luthersk» løsning av sakramentspørsmålet i dåpslæren. Det refererer seg spesielt til barnedåpen og vil med front imot den før omtalte nylutherske tankegang stille problemet ut fra de muligheter som etter Ording skal gi seg av reformasjonens alminnelige sakramentbegrep. «Innenfor den lutherske konfession er altsaa stillingen denne,» sier han: «Hvis man vil hævde en virkelig gjenfødelse i barnedåben, må man vende tilbage til den forestilling, at barnet er mottageligt for evangeliet og får troen på Kristus i dåben. Hvis man derimot ikke vil gjenoptage denne forestilling må man betragte gjenfødelsen og den hele frelsesgave i barnedåben som et objektivt guddommeligt løfte og tilbud.»[93])

Etter dette siste alternativ, som ifølge Ording er egnet til å oppheve motsetningen mellom luthersk og reformert lære også for barnedåpens vedkommende, kan dåpen overhodet først få noen egentlig betydning for en bevisst tilegnet tro, og betydningen skal da ligge i at dåpen som besegling av det alminnelige nådeløfte danner grunnlag for frelsesvissheten.[94]) Det er den samme opp-

det ene tilfelle er en *frelsesøkende*, i det annet en *frelsebesittende* tro.» Smlgn. ovenfor til anm. 39.

90) Jfr. *O. Valen-Sendstad*, Ordet som aldri kan dø (Bergen 1949), s. 173. Forf. er selv «spissfindig» nok til å arbeide med en lignende distinksjon mellom ord og sakrament som «*forskjellige virkeformer* for den levende Gud», og da under anfektelsens synsvinkel, jfr. s. 156 ff. Smlgn. nedenfor anm. 94.

91) Jfr. min artikkel «Dåpssyn og avklaring», ovenfor anm. 65.

92) Ang. det nevnte Luther-ord jfr. *Ad. Hausrath*, Luthers Leben, bd. I (3. utg. Berlin 1913), s. 438 ff.

93) Jfr. Om forskjellen mellem den lutherske og den reformerte kristendom, s. 58.

94) Jfr. *J. Ordings* konkurranseforelesninger s. 50: «Hvor tegnet, billedet er, der er også sagen, virkeligheden; ligeså vist som det er, at vi har del i handlingen, har vi

fatning som den vi i dag møter hos Karl Barth, bare at han forbinder den med tanken om en verdensrettferdiggjørelse i Kristus og ellers trekker den nærliggende konsekvens av dåpens rent «kognitive» betydning, at barnedåpen blir et inadekvat uttrykk for det som «skjer» i dåpen.[95]) Lærefaderen Calvin derimot faller her på samme måte som Ording tilbake på tanken om dåpen som objektiv opptagelse i den nye pakt, men hevder så at den allerede hos det lille barn kan være forbundet med et spirende trosliv, forutsatt at barnet hører til de predestinerte.[96])

Det var i hovedsaken samme alternativ, dåpen og da også barnedåpen som tilbud og løfte til den enkelte, min motpart under dåpsstriden et tiår tilbake tok opp igjen her hjemme og siden stadig mer konsekvent har forfektet, bare at han til forskjell fra Ording etter hvert har gjennomført den nevnte calvinske oppfatning av barnedåpen, samtidig som han i likhet med Barth forbinder dåpens løfte med tanken om en verdensrettferdiggjørelse.[97]) Det første alternativet derimot som Ording nevner og for sin del avviser, er det gammellutherske som jeg på min side like fra først av har gjort til mitt og også i dag er blitt stående ved. Det forutsetter at dåpen har ikke bare «intensjonal» betydning som tilbud og løfte, men dertil også «kausativ» virkning som oppfyllelse av nådeløftet og dermed som virkelig gjenfødelsesmiddel, slik Odland fremstiller saken.[98])

Den distinksjonen jeg her i tilknytning til Joh. Gerhard og i tilslutning til Odland har gjort gjeldende mellom en *oblatio gratiae* ved ordets nådemiddel og en *collatio gratiae* ved dåpssakramentet, svarer til den forskjell som også den lutherske bekjennelse gjør gjeldende mellom det generelle nådeløfte i det forkynte evangelium og så den spesielle oppfyllelse av nådeløftet i sakramentet. Om dette heter det i Konkordieformelen med tanke på den anfektede

del i nåden, i Kristus, — og en større vished kan ingen begjære.» Dette svarer til den calvinske beseglingstanke, jfr. den tilsvarende formel i Heidelberger Katechismus (Fr. 73 og 79), smlgn. en lignende formel hos *Valen-Sendstad,* Ordet som aldri kan dø, s. 157.

95) Jfr. *K. Barth,* Die kirchliche Lehre von der Taufe, Theol. Studien, H. 4 (Zollikon-Zürich 1947).

96) Jfr. Calvins Institutio, bd. IV, kap. 16, pkt. 17 ff.

97) Jfr. ovenfor anm. 56, dertil *O. Valen-Sendstad,* Velsignelsen i Kristus Jesus (Bergen 1953), s. 96 ff., Oppgjør om den lutherske dåpslære (Bergen 1954) foruten ovennevnte arbeid (anm. 90), s. 135 ff. Dåpens frelsesvirkning begrenses her stadig tydeligere til de predestinerte, og i arbeidet fra 1954 tales det om «det hele forsoningsverk som Guds ‚absolusjonstilsagn' til hele verden» (s. 43, jfr. s. 105 f.). Den samme kombinasjon av predestinasjon og verdensrettferdiggjørelse danner også forutsetningen for *Barths* tale om dåpens «kognitive» betydning, bare at predestinasjonstanken her har fått en nyprotestantisk vending som minner om Schleiermacher, jfr. nærmere belegg i Kirchl. Dogmatik, anført i T. T. K. 1953, s. 138 f., smlgn. ovenfor anm. 95.

98) Hvor dypt alvorlig Odland tok tesen om dåpens konstituerende betydning (jfr. ovenfor til anm. 40), fremgår av at han i sin tid nektet *G. Skagestad* en anbefaling fordi han ut fra tradisjonen fra Pontoppidan av hadde opponert imot Odlands strenge gjennomføring av denne tesen, jfr. Skagestad om dette i Luth. Kirketid. 1952, s. 201 ff.

tro: «Derhalben auch Christus die Verheißunge des Evangelii nicht allein läßt ingemein fürtragen, sondern durch die Sakrament, die er als Siegel der Verheißung angehenkt, und damit einen jeden Glaubigen insunderheit bestätiget.»[99]) På tilsvarende måte taler Augustana og Apologien om absolusjonen som en *vox Dei* som i egenskap av «evangeliets egen røst» lyder til den enkelte liksom direkte fra himmelen etter Guds befaling i Kristus for å tilsi «de forferdede samvittigheter» syndenes forlatelse.[100])

Etter den lutherske bekjennelse er altså *sakramentet nådeløftets konkrete oppfyllelse på den enkelte*, og denne oppfyllelse finner da på grunnleggende måte sted i dåpen som inngangen til og det blivende grunnlag for kristenstanden. Dette ligger allerede i Apologiens tale om sakramentet som *verbum visibile*, og det blir for dåpens vedkommende nærmere utformet i katekismens dåpslære, som lar dåpshandlingen fremtre som en oppfyllelse av dåpens spesielle nådeløfte (etter Mark. 16, 16) på baptisanden.[101]) Det virkekraftige i dåpshandlingen er da ikke løfteordet i og for seg, men nevnelsen av Guds navn i selve døpeordet som er «med og hos vannet» i og med elementets tegn, svarende til realpresensen i nattverden.[102]) Særlig i Den store katekisme blir dette nærmere begrunnet og utformet, og grunntanken er da den samme som Luther tidlig gjorde gjeldende imot den romersk-katolske botslære, nemlig at dåpen som éngangsbehandling er konstituerende for kristenstanden og derfor har gyldighet for hele livet.[103])

Det skal derfor atskillig ignorans til for å kalle det «kryptoromanisme» når det samme reformatoriske anliggende i dåpslæren blir tatt opp igjen imot den nyprotestantiske dåpsspiritualisme.[104]) I likhet med reformasjonstidens svermere, som Luther på dette punkt særlig vender seg imot i Den store katekisme, møtes også nyprotestantismen med romerkirken i det å frakjenne dåpen konstituerende betydning for kristenstanden, således i hvert fall hos voksne.[105]) Forklaringen ligger i begge tilfelle til sist i at man vil

99) Sol. Decl. XI, 37.

100) Jfr. Augustana XXV, 3—4, smlgn. Apologien XI, 2.

101) Det er her som ellers full overensstemmelse mellom Augustana og Apologien p. d. e. s. og Den lille og Den store katekisme p. d. a. s., bare at katekismene tar opp distinksjonen mellom løfte- og virkeord i dåpen, jfr. ovenfor anm. 86 og nedenfor anm. 103.

102) Jfr. Lil. kat. IV, 3, dertil *R. Josefson*, Luthers lära om dopet, som påpeker parallellen mellom nattverd- og dåpslære hos Luther (s. 16 f., s. 121 ff.), og derfor også betoner «det yttre tecknets nådemedelskaraktär» som vesentlig for hans dåpslære, særlig i katekismene (s. 75 ff., s. 91 ff.). Smlgn. ovenfor til anm. 85.

103) Jfr. Luthers front mot Rom allerede i hans dåpssermon av 1519, W. A. II, s. 733, 7 ff., likeså i De captivitate etc., W. A. VI, s. 529, 22 ff., smlgn. St. kat. IV, 81—82.

104) Jfr. ovenfor anm. 56.

105) Jfr. *Svend Lerfeldt*, Den kristnes kamp (København 1949) som med rette påpeker parallellen mellom den katolske botslære som Luther polemiserer imot i dåpslæren (smlgn. ovenfor anm. 103), og en viss vekkelsestradisjon på luthersk område: «Begge parter fastholder formelt dåben, men reelt samler interessen sig om poenitentia. Forudsætningen er i begge lejre forkastelsen av servum arbitrium» (s. 182).

ha nådestanden begrunnet i indre nådevirkninger istedenfor i nåden *extra nos*, slik den meddeles og mottas i dåpen ved troen. Men derfor kan hverken spiritualisme eller sakramentalisme forstå meningen med den uløselige forbindelse mellom dåpen og troen som er så karakteristisk for den lutherske dåpslære.[106])

Etter Den store katekisme tjener dåpens konstituerende betydning nettopp som vern for det reformatoriske grunnanliggende som kommer til uttrykk i formelen *sola fide*. Hvor nådestanden blir begrunnet i indre nådevirkninger, av hva art de være vil, der blir troen i siste instans henvist til en indre erfaring (donum) istedenfor til den ytre nåde i Kristus (favor), og da er det ute med den strengt evangeliske forståelse av *sola gratia*.[107]) Derfor innebærer det heller ikke noen egentlig forbedring av det nyprotestantiske alternativ som Ording i sin tid tok opp her hjemme, om man med Calvin forbinder dåpen med predestinasjonen, eller om man med Barth forbinder den med verdensrettferdiggjørelsen.[108]) Også en kombinasjon av disse to løsninger innebærer bare at dåpens konstituerende betydning blir erstattet med en symbolsk besegling av en nådestand som i og for seg tenkes begrunnet uavhengig av dåpen, i siste instans i troen selv som donum.[109])

Den store katekisme gjør her front både mot sakramentalisme og spiritualisme og bestemmer derfor troen som *mottagelse* av den nåde som på grunnleggende måte blir *meddelt* i og med den oppfyllelse av evangeliets løfter som skjer i dåpens tegnhandling.[110]) Dette går igjen i forskjellige vendinger og svarer ganske til den bestemmelse av forholdet som vi har møtt hos Odland, og forutsetningen for det hele er at dåpen ikke bare lover og tilbyr, men for troen også realiter «virker» syndenes forlatelse og den dermed gitte forløsning, slik det sies i Den lille katekisme (jfr.

106) Jfr. *Rud. Hermann*, Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich» (Gütersloh 1930), som fremholder dåpens betydning for denne evangeliske grunntese (s. 78 ff.). Det er ingen tilfeldighet at man innenfor den vekkelsestradisjon som er nevnt ovenfor (anm. 105), heller ikke kan fastholde det lutherske simul justus et peccator, jfr. om dette min avhandling, Den unge Zinzendorfs teologi (Oslo 1952), s. 304 og s. 318.

107) Jfr. om distinksjonen mellom favor og donum og dens betydning for Luther *R. Hermann*, Luthers These etc., s. 86 ff.

108) Jfr. ovenfor anm. 97.

109) Jfr. *O. Valen-Sendstad*, Oppgjør om den lutherske dåpslære, s. 44 (i tilslutning til omtalen av verdensrettferdiggjørelsen, ovenfor anm. 97): «Skriften lærer oss klart at *nåden* („favor") er *universal* (1 Tim. 2, 4) — for alle. Men *nådevirkningene* (troen, „donum") er partikulær (troen er ikke alles sak).» Som løsning nevnes her «en hemmelighet i Guds skjulte råd», og ut fra dette bestemmes også dåpens nådevirkning som «en partikulær virkelighet i Guds hånd og makt» (s. 69). Jfr. ellers ovenfor anm. 94, smlgn. den tilsvarende «kognitive» beseglingstanke hos *K. Barth*, Die kirchliche Lehre von der Taufe, s. 19 f.

110) Jfr. St. kat. IV, 35—37, hvor det til den spiritualistiske innvending at dåpen her blir tenkt virksom ex opere operato, slås fast at nettopp dåpen som meddelelse av frelsens hele skatt krever troen på det som i dåpen meddeles til frelse: «— das Herz muß es gläuben. Also siehest Du klar, daß da kein Werk ist, von uns getan (d. e. intet opus operatum), sondern ein Schatz, den er uns gibt und der Glaube ergreifet.»

IV, 2).[111] Uten troen blir den ikke til virkelig frelse, men troens betydning består da bare i at den ganske enkelt tar imot den frelsende nåde som rekkes den i dåpens tegn: «— auf daß Du in dem Wasser die verheißene Seligkeit empfahest.»[112])

Det hele kan sammenfattes i den sats at *dåpen konstituerer nådestanden ved troen* (per fidem), og det betyr da igjen at «ohn Glauben ist es nichts nütz, ob es gleich an ihm selbs ein göttlicher überschwänglicher Schatz ist».[113]) Dåpens skatt er ikke noen spesiell sakramentnåde, men selve den syndsforlatende nåde i hele dens fylde, gitt oss i Jesus Kristus. Men hva det gjelder om å tro for at dåpen skal bli «til nytte», er nettopp at evangeliets nådeløfter er blitt oppfylt på meg i dåpen.[114]) Derfor kan det likefram sies at kristenlivet består i å innøve dåpens nåde, så man virkelig lever i den frelsens skatt som den bringer og som de øvrige nådemidler stadig på ny vil befeste troen i.[115])

Men til denne øvelse hører da også det å leve i det som dåpen etter katekismene «betegner», i den daglige omvendelse som også Det nye testamente betrakter som en frukt av dåpens nåde (jfr. Rom. 6, smlgn. Ef. 5, 25—27). I denne mening er hele kristenlivet en stadig gjentatt dåp, «nichts anders denn eine tägliche Taufe».[116]) Det betyr da at dåpen er *botens sakrament*, slik Den store katekisme hevder med front imot den romersk-katolske botslære, men forutsetningen er da igjen at den får beholde sin stilling som blivende grunnlag for kristenstanden. Hvor konsekvent dette blir gjennomført i bekjennelsen, fremgår av at også en frafallens omvendelse blir oppfattet som det å vende tilbake til dåpens nåde, «nicht anders denn ein Wiedergang und Zutreten zur Taufe».[117])

Dermed er det vesentlige sagt om dåpens betydning etter den lutherske bekjennelse, og når det så gjelder den bibelske begrun-

111) Jfr. St. kat. IV, 24: «Darümb fasse es aufs allereinfältigst also, daß dies der Taufe Kraft, Werk, Nutz, Frucht und Ende ist, daß sie selig mache», likeså 43: «Nu wird hie in der Taufe idermann ümbsomst fur die Tur gebracht ein solcher Schatz und Ärznei, die den Tod verschlinget und alle Menschen beim Leben erhält. Also muß man die Taufe ansehen und uns nutze machen, daß wir uns des stärken und trosten, wenn uns unser Sund oder Gewissen beschweret —.»

112) St. kat. IV, 36, jfr. tilsvarende vendinger også 29—30, 32—34, 40.

113) St. kat. IV, 34, jfr. 32 hvor troen innføres til forståelse av «wer die Person sei, die solchs empfahe, was die Taufe gibt und nützet».

114) Jfr. St. kat. IV, 29 hvor det sies at troen holder seg til dåpens tegn: «Also hanget nu der Glaube am Wasser und gläubt, daß die Taufe sei, darin eitel Seligkeit und Leben ist, nicht durchs Wasser, wie gnug gesagt, sondern dadurch, daß (es) mit Gottes Wort und Ordnung verleibet ist und sein Name darin klebet.» Smlgn. ovenfor anm. 111. Troen omfatter da også dåpens løfteord, jfr. IV, 39—40: «Nu ist nicht allein das Gepot und Befehl da, sondern auch die Verheißung. — — — Aber da gehöret Künst zu, daß man solchs gläube; denn es manglet nicht am Schatz, aber da manglet's an, daß man ihn fasse und feste halte.»

115) «Darümb hat ein iglicher Christen sein Leben lang gang zu lernen und zu uben an der Taufe; denn er hat immerdar zu schaffen, daß er festiglich gläube, was sie zusagt und bringet: Überwindung des Teufels und Tods, Vergebung der Sunde, Gottes Gnade, den ganzen Christum und heiligen Geist mit seinen Gaben.»

116) St. kat. IV, 65.

117) St. kat. IV, 79.

nelse, får jeg her nøye meg med å henvise — foruten til Odland — også til den litteratur som debatten omkring Karl Barths dåpssyn har avfødt i etterkrigsårene.[118]) Min egen beskjeftigelse med dåpslæren gjennom mange — til dels bitre — år har stadig på ny befestet meg i forvissningen om at det som i mer enn en mannsalder har vært nerven i det som i dette omstridte spørsmål har vært lært ved Menighetsfakultetet, er i fullt samsvar med skrift og bekjennelse.

I denne forvissning kan jeg også i dette spørsmål av fullt hjerte istemme det skriftordet som står som motto over Den augsburgske konfesjon: «Jeg vil tale om dine vitnesbyrd — — og skal ikke bli til skamme» (Et loquebar de testimoniis tuis — — et non confundebar).

ANHANG

Teser til dåpslæren fra en forelesningsrekke over «Ord og sakrament» i vårsemesteret 1955:

1) Dåpen er det nådemiddel hvorved det enkelte menneske en gang for alle blir opptatt i den nye pakt som er grunnlagt ved Kristi død og oppstandelse, for siden å oppdras til å leve i samfunn med Kristus ved å bli likedannet ved hans død og oppstandelse i daglig anger og tro.

2) Opptagelsen i nådepakten ved dåpen bygger helt og holdent på den stedfortredende lidelsesdåp som Kristus i sitt liv og sin død gjennomgikk inntil oppstandelsen, og vår dåp innebærer at vi i kraft av hans død og oppstandelse innvies til å følge ham etter gjennom lidelse og død til oppstandelse og evig liv.

3) Med dåpen følger fra Guds side meddelelse av frelsens åndelige goder, begrunnet i dåpens innstiftelses- og løfteord og formidlet ved nevnelsen av Guds navn i dåpshandlingen sammen med bruken av vann som virkekraftig tegn på syndsforlatelsen og den åndelige død og oppstandelse som dåpen vil virke ved troen på Kristus.

4) Dåpen forutsetter på menneskets side troen som mottagelse av den nåde som følger med opptagelsen i nådepakten, og ved troen virker dåpen gjenfødelse, dvs. den fører inn i personlig barnekår hos Gud med håp om evig liv for hver den som i daglig omvendelse lever i Kristi etterfølgelse; for vantroen derimot blir dåpen til dom og evig død dersom den døpte ikke kommer til omvendelse og i anger og tro lar seg likedanne med Kristi død og oppstandelse.

5) Dåpen må innenfor kirkens misjonsvirksomhet først omfatte voksne mennesker som følger kallet fra evangelieforkynnelsen, men dernest må den som almengyldig inngang til nådestanden og i analogi med omskjærelsen i den gamle pakt også omfatte barn av døpte foreldre, og hos små barn virker den da allerede troens første begynnelse, som så gjennom den kristelige oppdragelse skal utformes til bevisst tilegnelse av den nye pakts frelsesgoder.

118) Jfr. følg. oversikt av *Paul Seidelin*, En haandfuld skrifter om daaben i Ny Testamente, i Dansk teol. Tidsskrift 1951, s. 1 ff.

HERMENEUTISKE GRUNNSPØRSMÅL

FRA KAMPEN OM EN EVANGELISK FORSTÅELSE AV DET GAMLE TESTAMENTE

Av Magne Sæbø.

Forts.

Si litera tollitur, Scriptura quid est?
Hugo av St. Victor.[1])

I et foredrag om «Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode»[91]) setter B u l t m a n n typologien som hermeneutisk metode i forbindelse med «der kosmologische Gedanke von der zyklischen Bewegung des Weltenlaufs, der nicht eine Vollendung, sondern die Wiederholung, die Wiederkehr des Gleichen kennt».[92]) Han atskiller den fra «der Weissagungsbeweis» som «rechnet mit dem linearen Lauf der Zeit» og kun dette «entspringt der genuin alttestamentlichen Anschauung von dem durch göttlichen Plan geleiteten teleologischen Lauf der Geschichte, von der Heilsgeschichte, die zu ihrem Ende, ihrer Vollendung geht».

For øvrig kan vi for året *1950* bare henvise til følgende litteratur: B. A l f r i n k, Een nieuwe katholieke Hermeneutiek, Studia catholica (Nijmegen) XXV, 264—65. André D u m a s, Remarques sur une exégèse «oecuménique», RHPR XXX, 311—323. Walther E i c h r o d t, The Right Interpretation of the Old Testament, Theology To-day VII, 15—25. Floyd V. F i l s o n, How I interpret the Bible, Int. IV 178—188, *samme:* Biblische Theologie in Amerika, ThLZ LXXV, sp. 71—80. G. H a r b s m e i e r, Auftrag und Verheissung der Predigt im Lichte der hermeneutischen Frage, EvTh (1949/50) 338—363. W. A. I r w i n, The Interpretation of Old Testament, ZAW LXII, NF XXI, 1—9. Johannes L e i p o l d t, Zur Geschichte der Auslegung, ThLZ LXXV, sp. 229—234. D. L e r c h, Isaaks Opferung, christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung, Beiträge zur historischen Theologie 12, Tüb. Wolfgang S c h w e i t z e r, Die Ökumenischen Studien über «Die Bibel und die Botschaft der Kirche an die Welt», ThLZ LXXV, sp. 65—72, cfr. ovenfor side 7. *Samme:* Annotated Bibliography on Biblical Interpretation, Int. IV, 342—357. Gustaf W i n g r e n, Utläggningens problematik, SvTK XXVI, 403—412.

1951. Friedrich Baumgärtel (f. 1888) er fortsatt en markant representant for den såkalte «fromhetshistoriske» retning, som hadde sin blomstringsperiode i mellomkrigstiden. I 1951 har han en avhandling om gtl teologi[93]) som vel er mer verdt å merke seg enn mye av det som han har skrevet i anledning av diskusjonen de siste år.

Innledningsvis behandler han den gtl vitenskaps stadig større teologiske isolasjon siden Gablers dager. Den «hiatus» som er kommet mellom den og de øvrige disipliner, kan bare overvinnes ved at den gtl teologi legges systematisk opp. Derved knyttes ikke bare indre-teologiske bånd til den ntl vitenskap og den systematiske teologi, men da blir også *gyldighets*-spørsmålet relevant.

«Ist das Geltungsproblem nur auf systematischem Wege zu meistern, so wird doch die Art der Systematisierung niemals entliehen werden dürfen aus der Religionswissenschaft oder aus der systematischen Theologie. Nur eine *sacheigene,* niemals eine sachfremde Systematisierung kann gelten. Sacheigen: es handelt sich um Zeugnisse von der Selbsterschliessung Gottes aus dem Bereich einer Religion, die ihren historischen Ort hat; die alttestamentliche Religion ist nicht die christliche, sondern die des israelitischen Volkes . . . Das Geltungsproblem kann nur so erörtet werden, dass die normative, also die systematische Theologie, Gesichtspunkte liefert, der strenge Zusammenhang aber mit der genetischen Problematik gewahrt bleibt.»[94])

Ved den konkrete utarbeidelse av en gtl teologi, vil Baumgärtel først gi *en innledning,* som skal plasere den gtl religion i religionens omverden etter ren religionshistorisk metode. «Mit solcher genetisch-historischen Entfaltung wird die alttestamentliche Religion in ihrer historischen Bedingtheit erfasst» og denne innledning er kun en «vorbereitende Grundlegung».[95])

Første hoveddel vil i fromhetshistoriske undersøkelser gi den gtl religions «*selvforståelse*». Her skal særpreget ved den gtl trosholdning, religionens *struktur* og type framstilles — «alles im Sinne der Religionswissenschaft».[96])

Første hoveddel er basis for *annen hoveddel,* som skal gi die «*heilsgeschichtliche Erfassung und Darstellung* des Gehalts des Alten Testaments»[97]) «im normativen Sinne».[98]) «Die Heilsgeschichte ist zu entwickeln als Geschichte der Verheissung und des Gerichts»,[99]) og denne forjettelse er en «*Verheissung hin auf Christus*».[100]) «So weitet sich für den christlichen Glauben das Geschehen Christus aus in das alttestamentliche Geschehen als ein Geschehen von Gott her, für welches Christus Ziel, Lösung, Erfüllung ist.»[101])

Men denne Guds handlen er ikke bare en historisk avsluttet hending. Derfor må følge et avsnitt av «bekjennelsesmessig karakter» om det gtl ords «richtende und beugende Mächtigkeit». «*Ich* bin gemeint, mit meiner ganzen Existenz, so spüre ich es.»[102]) Baumgärtel framhever at det ikke finnes noen frelseshistorisk forståelse av den gtl hending «ohne das Erfahren der Gegenwärtigkeit des alttestamentlichen Zeugnisses».[103])

Med negativ og positiv kritikk går Baumgärtel kort inn på de gtl teologier som er utgitt siden 1922 (König). Men viktigere er den diskusjon som han åpner med Gerhard von Rad i anledning av en avhandling som denne har i ThLZ i 1943 om den gtl teologis grunnproblemer. Angrepet gjelder *den typologiske metode,* som ifølge Baumgärtel undergraver muligheten for en frelseshistorisk framstilling av den gtl teologi. Hans innvendinger er i hovedsaken tre. (A) Typologesen eliminerer det historiske moment i den gtl frelseshistorie, fordi den med sin «Präfiguration des neutestamentlichen Geschehens» løfter «das alttestamentliche Geschehen aus seiner alttestamentlichen Ebene heraus».[104]) (B) Typologesen atomiserer Guds handlen i GT, mens enhver historie — så også frelseshistorien i GT — krever «innere, organisch-logische Zusammenhänge ... Die typologetische Deutung eliminiert das Handeln Gottes mit dem *alttestamentlichen* Menschen.»[105]) (C) Den typologiske metode er en «Appell an die ratio». «Die Entfaltung des Typus wirkt niemals beugend und aufrichtend, ist nie Zeugnis und Träger der Selbsterschliessung Gottes für mich.» Og han slutter: «Beweis genug, dass die Typologese nichts beitragen kann dort, wo es sich um die Frage der Heilsgeschichte, d. h. letzten Endes nach Christus handelt.»[106])

Avhandlingen avsluttes med en fornyet påpekning av det nødvendige, indre-teologiske bånd mellom den gtl vitenskap og den systematiske teologi og ender med disse ord: «In der Frage des Geltungsmomentes hat die systematische Theologie das letzte Wort — auch für den Alttestamentler.»[107])

For øvrig kan for året *1951* henvises til følgende verker: J. Coppens, Pour une meilleure intelligence des Saintes Ecritures. Un nouvel essai d'herméneutique biblique, Ephemerides theologicae Lovanienses (Leuven), XXVII, 500—507. R. C. Dentan, The Unity of the Old Testament, Int. V, 153—173. Viktig er Hermann Diem, Exegese und Historie, Bd. I av hans store Theologie als kirchliche Wissenschaft. Eine Handreichung zur Einübung ihrer Probleme, München (se for bd. II under 1955). G. Ebeling, se anm. 8. K. Elliger, Der Jakobskampf am Jabbok. Gen. 32, 33 ff. als hermeneutisches Problem, ZThK XLVIII, 1—31. Floyd V. Filson, The Unity of the Old and New Testaments. A Bibliographical

Survey, Int. V, 134—152. J. Stanley Glen, Jesus Christ and the Unity of the Bible, Int. V, 259—267. H. A. Hesse, Die Bedeutung der Exegese des AT und NT für die rechte Verkündigung der Kirche, i Bekennende Kirche, Martin Niemöller zum 60. Geburtstag, München. M. Hirschberg, Die «Einfältigen» und die Verkündigung. Zur Frage einer Breiten- und Höhentendenz in der Geschichte der Hermeneutik, EvTh X, 425—432. Herbert Kosak, Wo liegt der Ansatzpunkt für ein sachgemässes Verständnis des Alten Testaments?, Amtsblatt der ev.-luth. Kirche in Thüringen (Jena), III (1950) 214—216, 225—226, 236; IV (1951) 33 og 44. Jean Leoie, Exégèse critique et interprétation théologique, Recherches de science religieuse (Paris), XLIX, 237—252. Paul Marti, Mystischer Schriftsinn und wissenschaftliche Auslegung des Alten Testaments, Zwingliana (Zürich), No. 6, B. 9, 365—377. Ath. Miller, Zur Typologie des Alten Testaments, Benediktinische Monatschrift (Beuron), XXVII, 12—19. Robert H. Pfeiffer, Facts and Faith in Biblical History, JBL LXX, 1—14. O. S. Rankin, Old Testament Interpretation. Its History and Development, HibJ XLIX, 146—153. W. Robinson, The Authority of the Bible to-day, ExT LVII, 76—78. R. B. Y. Scott, How I interpret the Bible, Int. V, 318—328. I. P. Seierstad, Profeti og oppfyllelse, Israelstudier III, Kbhvn, 32—52. S. L. Terrien, Biblical Interpretation in Recent Periodicals, Int. V, 92—102. G. Ernest Wright, The Unity of the Bible, Int. V, 131—133 og 304—317; *samme:* The Old Testament. A Bulwark of the Church against Paganism, IRM XL, 265—276.

1952. Med et dobbelt-hefte av Evangelische Theologie presenterer fem framtredende tyske gammeltestamentlere et vesentlig og interessant bidrag til den hermeneutiske diskusjon.[108]) Heftet innledes med «Predigt über Ruth 1» av Gerhard von Rad (1—6). Han har også en prinsipiell artikkel: «Typologische Auslegung des Alten Testaments» (17—33).

Etter å ha framført eksempler på analogi-tenkning fra den gamle Orient og den noe annerledes form for typologisk tenkning i GT — særlig det motsvarende forhold mellom urtid og endetid — stiller von Rad seg avvisende til Bultmanns ovenfor viste sammenkopling av typologi med gammelorientalsk periodelære.[109]) Fra typus til antitypus går «der lineare Weg», som Bultmann vil reservere et mer frelseshistorisk «Weissagungsgeweis», og endelig finner von Rad typologiens grunntanke ikke så meget uttrykt i «Wiederholung» som i begrepet «*Entsprechung*».[110])

Når Procksch deler sin gtl teologi i halvpartene «Die Geschichtswelt» og «Die Gedankenwelt», finner von Rad i det siste en rest av det rasjonalistiske lærebegrep. At GT helt igjennom er en samling *historiske* bøker, må nå få bestemme den gtl teologi i høyere grad. Men fordi GT «stellt eine von Gottes Wort gewirkte Geschichte dar»,[111]) er det «sehr häufig in der Darstellung des Faktums etwas, das das tatsächlich Geschehene trans-

zendiert»,[112]) hvorfor vi i denne gudsord-virkede historie kan se «gleicherweise in den Gerichten wie in den Heilstaten, allenthalben schon das neutestamentliche Christusgeschehen präfiguriert».[113])

Denne typologiske eller prefigurative betraktningsmåte utreder von Rad til slutt kort i 8 punkter, hvorav de viktigste er: (1) «Die typologische Deutung wird also grundsätzlich das historische Selbstverständnis des betreffenden alttestamentlichen Textes verlassen und überbieten. Sie sieht in den alttestamentlichen Fakten etwas sich anbahnen und abzeichnen».[114]) (2) Den typl. tydning vil ha med *hele GT* å gjøre og ikke bare formentlige «høydepunkter». «Wo ... ein Handeln Gottes am Volk oder am Einzelnen bezeugt ist, besteht die Möglichkeit, in ihm Schatten der neutestamentlichen Christusoffenbarung zu sehen. Die Zahl der alttestamentlichen Typen ist unbegrenzt.»[115]) (3) Typologien sikter kun på vitnesbyrdet om en Guds gjerning og ikke overensstemmelser i historiske og arkeologiske enkeltheter. «Sie hat sich an das intendierte Kerygma zu halten und nicht an erzählerische Einzelheiten» ... «nicht an geschichtliche oder biographische Details, sondern an die Credenda».[116]) (4) «Die typologische Deutung weiss um die Verschiedenheit der Heilsgüter im A. und N. T.» «Sie sieht aber in den zeitlichen Heilsgütern (Land, Ruhe, langes Leben usw.). Abschattungen des ewigen Heils.»[117])

Von Rad er ikke overbevist om at «typologi» er et passende begrep for hans forskningsprogram, men han fant det redelig «erst einmal an die alte hermeneutische Tradition wieder anzuknüpfen».[118]) Påvirkningen fra Wilhelm Vischer (og Karl Barth) er åpenbar, selv om han tidligere har kritisert Vischer og på en helt annen måte enn han arbeider historisk-kritisk:

> «So muss also — um endlich das umstrittene Wort zu nennen wirklich von einem Christuszeugnis des A. T. gesprochen werden, denn unser Wissen von Christus ist ohne das Zeugnis des A. T. ein unvollständiges. *Christus ist erst in dem Doppelzeugnis des Chors der Erwartenden und der Erinnernden gegeben.*»[119])

Fordi typologien står i sentrum for diskusjonen og fordi Gerhard von Rad med sin autoritet er dens fornemste representant blant gt-lere av i dag, har vi anført så pass meget fra hans avhandling uten å kunne ta tilsvarende hensyn til de andre bidrag i dette betydningsfulle hefte. Både Martin Noth, Die Vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung (6—17) og Hans-Joachim Kraus, Gespräch mit Martin Buber[120]) gir verdifulle synspunkter til viktige sider av en evangelisk og vitenskapelig forståelse av GT, uten at det her blir plass å referere noe.

Walther Zimmerli skriver om «Verheissung und Erfüllung» (34—59) og setter tenkemåten i forbindelse med de gamle israelitiske tradisjoners Credo,[121]) med profetene og også salmene. «Überblicken wir das ganze Alte Testament, so finden wir uns in

eine grosse Geschichte der Bewegung von Verheissung zu Erfüllung hin gestellt.»[122]) Mot slutten av sin avhandling imøtegår han Bultmann[123]) og konkluderer med følgende avsnitt:

«Wird dieser Weg (Bultmanns) nicht bei einer neuen Christusmythe enden? Das Alte Testament, von dem das Neue Testament behauptet, dass es nicht nur zerbrochen, sondern erfüllt sei, ist die unbedingte Sicherung der wirklichen Geschichtlichkeit Christi. Es wehrt jeder Christusmythe. Das Evangelium wird sich, solange das Alte Testament mit ihm verbunden ist, nie als zeitloser Verkündigungsgehalt herausheben lassen.»[124])

De fem forfattere presenterer seg også med disse hermeneutiske overveielser og prinsipputredninger som et arbeidsfellesskap til utgivelse av en ny gtl kommentarrekke: BIBLISCHER KOMMENTAR — Altes Testament (senere også NT) med Martin Noth som utgiver (i det følgende = BK-kretsen).[125]) Den avhandling som den femte av forfatterne, Hans Walter Wolff, bidrar med, kan tjene som et godt eksempel på hvordan de nye kommentarer legges opp: «Der grosse Jesreeltag (Hosea 2, 1—3). Methodologische Erwägungen zur Auslegung einer alttestamentlichen Perikope» (78—104). En kort oversikt er derfor her på sin plass.

«I. Methodik?» Eksegeten må gi avkall på sine forutfattede spørsmålsstillinger og «metoder», «uten nøkkel for Guds ords dør» må han stå og kun banke på. «*Dem Text selbst muss es überlassen bleiben, was er sagen will.*»[126]) II. kapitel gir perikopens oversettelse (etter litteraturangivelse er dette BKs første avsnitt). «III. Textkritik» — i Nybergs ånd vises det her stor tillit til TM. De gamle oversettelser rådspørres flittig. «IV. Formprobleme.» Kompositorisk, form- og gattungs-historisk. «V. Der historische Ort» — den historiske situasjon, perikopens «Sitz im Leben». «VI. Das Wort.» Enkeltutsagnenes saksinnhold, mening, idé. «Unsere landläufige Exegese bricht an dieser Stelle ab. Es bleibt dem Neutestamentler, dem Systematiker, dem Prediger überlassen, ob er sie aufnimmt oder ob er von seinem neutestamentlichen Text, von seinem dogmatischen locus, von den Erfordernissen seiner Gemeindearbeit aus selbständig den alttestamentlichen Text betrachtet, wobei man ihm nicht übelnehmen kann, dass er den Text leicht verzerrt sieht.»[127]) Hans Walter Wolff fortsetter derfor med «VII. Das Kerygma» (hva BK benevner «Ziel»). Det avgjørende spørsmål blir: «*Wie lautet die Botschaft des Textes, die uns heute in Gottes Namen gilt,* wenn sie die besondere Botschaft des *alttestamentlichen* Textes bleiben soll, nachdem Gott sein verbindliches Wort *in Jesus Christus* ausgesprochen hat?»[128])

Til tross for innledningens «uten nøkkel for Guds ords dør», kommer Wolff i det siste kapitel, etter å ha avvist den allegoriske og den eksistensiale metode, til å erklære seg for den typologiske forståelse av GT. Jesu Kristi menighet «entdeckt Ent-

sprechungen. Sie sieht in dem dort (GT) bezeugten Geschehen Umrisse des Christusgeschehens».[129])

Allerede samme år rekker Friedrich Baumgärtel å ta stilling til disse arbeider i sin «*Verheissung*. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments» (Gütsl.). Mot den dialektiske teologis reformatoriske fornyelse av også den gtl vitenskap vil Baumgärtel ut fra et strengt luthersk standpunkt bidra til en «luthersk» fornyelse, men hans verker er enda mer preget av den «fromhetshistoriske skoles» forutsetninger — og heri ligger også «Verheissung»s begrensning. Den kunne også vært mer konsentrert skrevet — gjentagelsene kan virke trettende selv om de nok kan ha et pedagogisk sikte.

Bokens store fortjeneste er en klar sondring mellom «Weissagung» og «Verheissung». «1. *Verheissung* ist nach Ausweis des Neuen Testaments die absolut gültige und faktische Zusage Gottes. Menschen können nicht verheissen, denn sie können eine absolute Zusage nicht geben, nicht verbürgen, nicht wahr machen . . . Gott weissagt nicht. Aber er verheisst.» «*Weissagung* ist Menschenwort im Sinne menschlich bedingten Zeugnisses. Propheten weissagen, Gott weissagt nicht. Die Weissagung ist nicht absolut gültig, sie ist nicht faktisch; ihre Erfüllung muss abgewartet werden . . .» «2. Die *Verheissung* ist ein Geschehen von Gott her an und mit dem Menschen . . . Die Verheissung ist gegenwärtiges Heilsgut.» «Die *Weissagung* ist prophetisches Wort . . . meint ein künftiges Geschehen, mit dem Gott das Heilsgut real machen wird.» «3. Die *Verheissung* ist das Realwerden der Lebensgemeinschaft mit Gott . . . Ihr Korrelat ist das Realwerden des Zornes Gottes, der nicht verheissen, sondern angedroht wird.» «5. Die *Verheissung* ist dem glaubenden Auge immer offen daliegend und sichtbar . . . Verdeckt ist die Verheissung nur dem, der sein Auge abvendet, der sieht und noch nicht sehen will, dem Verstockten. Die *Weissagung* ist nicht immer offen . . . Die Weissagung ist kein allen sichtbares und hörbares Faktum.» «6. *Verheissung* will geglaubt werden, denn sie ist als wahr verbürgt . . . Die Einsicht, dass Verheissung wahr ist, ist eine Glaubenseinsicht. *Weissagung* muss erst durch Erfüllung bestätigt sein, ehe die Anerkenntnis ihrer Richtigkeit erfolgen kann. Die Einsicht, dass Weissagung nicht getrogen hat, ist eine verstandesmässige Einsicht.» «7. Die Weissagungen des Alten Testaments haben ihren Grund und ihren innersten Gehalt aus der Grundverheissung „Ich bin der Herr dein Gott". Verheissung gibt es ohne Weissagung, aber Weissagung kann nur entstehen, wenn Verheissung ist.»[130])

Etter dette må det bli et naturlig spørsmål, hvilken *relevans* da «Verheissung» og «Weissagung» får for vår kristelige tro. For Baumgärtel blir svaret: «Aus dem Menschenwort (im Sinne menschlich bedingten Zeugnisses), also aus der Weissagung, kann der Glaube nicht leben. Die Verheissung betrifft und trifft uns ganz, die Weissagung berührt unsere Existenz nicht.»[131]) Det spørs dog om ikke Baumgärtel her, i muligheten av å kunne skille

mellom uforbindtlig menneskeord og forpliktende gudsord, driver sin sondring for langt. Det er også vanskelig å skjønne hvorfor «Ich bin der Herr dein Gott» skal kunne framheves som *«Grundzusage* Gottes».

Interessant er en 41 siders lang (petit-satt) «Auseinandersetzung» med J. Ch. K. von Hofmann, W. Vischer, W. Eichrodt, R. Bultmann, BK-kretsen og da W. Zimmerli og G. von Rad. Hans hovedkritikk er at disse blander sammen «Weissagung» og «Verheissung» og at typologesen hos Vischer og BK-kretsen, som også vist ovenfor, forkorter den *gammeltestamentlige* historie.

Positivt er det at Baumgärtel betoner den hele Skrifts organiske helhet[132]) og dynamiske karakter[133]). Mot allegorese og typologese, som vel inneholder en sannhet, men som ikke duger som hermeneutisk metode, setter han «Verheissung in Christus» som hermeneutisk prinsipp. Det garanterer så vel den organiske helhet, som testamentenes *forskjellighet.*[134])

For *1952* kan vi for øvrig bare henvise til følgende verker: P. Bläser, Schriftverwertung und Schrifterklärung im Rabbinertum und bei Paulus, ThQ, CXXXII, 129—151. J. Coppens, Vom christlichen Verständnis des AT. *Samme:* Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Ecritures, Nouvelle Revue théologique (Leuven), LXXIV, 3—20. R. C. Dentan, Typology — its Use and Abuse, AThR XXXIV, 211—217. Dubarle/Walty/Spicq, Bulletin de théologie biblique, RSPhT XXXVI, 116—183. H. Eising, Das Alte Testament in seiner Bedeutung für die Gegenwart, Die Kirche in der Welt (Münster), V, 11—14. W. H. Gispen, De Christus in het Oude Testament, Exegetica: Oude- en Nieuw-testamentische Studiën, I, Delft. H. Grass, Grundsätze katholischer Bibelauslegung, ThLZ LXXVII, Sp. 487—494. N. Grifone, Tradizione e progresso nell' esegeso, Osservatore Romano (Roma), No. 144, p. 3. B. Hessler, Zum theologischen Bemühen um das Alte Testament heute, WW XV, 33—50. H. Kosak, Wo liegt der Ansatzpunkt für ein sachgemässes Verständnis des Alten Testaments?, Christenlehre (Berlin), V, 13—17. F. Michaeli, La «typologie» biblique, Foi et vie. Revue mensuelle (Paris) L, 11—18. E. A. Nida, A New Methodology in Biblical Exegesis, Bible Translator (London), III, 97—111. G. von Rad, Kritische Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, i Theologie und Liturgie. Eine Gesamtschau der gegenwärtigen Forschung in Einzeldarstellungen, Kassel, pp. 9—34. A. Richardson/W. Schweitzer (ed.), Die Autorität der Bibel heute. Eine vom Weltkirchenrat zsgest. Symposium über «Die biblische Autorität für die soziale und politische Botschaft der Kirche heute», Zürich. E. Reisner, Hermeneutik und historische Vernunft, ZThK XLIX, 223—238. L. G. Rignell, Till frågan om Gamla testamentet och förkunnelsen. Några synspunkter. TTK XXIII, 153—159. H. Schelkle, Auslegung als Symbolverständnis, ThQ CXXXII, 129—151. F. Schulze, Exegese und Predigt, Ev.-luth. Kirchenzeitung (Berlin), VI, 169. K. Wennemer, Katholische Schriftauslegung, i Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. Probleme der Gegenwart

im Urteil der Kirche, hgg. v. A. Hartmann, Frankfurt/M., 117—148; 251.

1953. Baumgärtels nevnte bok har neppe fått en krassere avvisning enn i Gerhard von Rads «anmeldelse»: «Verheissung. Zum gleichnamigen Buch Fr. Baumgärtels.»[135]) «So ist nun ein tiefer Dissensus durch das Buch B. s. und seine Polemik aufgebrochen.»[136])

Etter et særdeles oversiktlig referat, kritiserer von Rad først eksegetiske enkeltheter. «Aber noch viel bedenklicher ist B.s These von der Grundverheissung.» [137]) Denne representerer en skjebnesvanger forenkling av «Das verwirrend vielgestaltige Zeugnis von den Eingriffen Gottes in die Geschichtswelt Israels». «B.s Reduktion auf die Grundverheissung bedeutet eine einzige vehemente Doketisierung des AT, die jede christologische Deutung der bezeugten Geschichtsfakten, Institutionen, Ämter usw. verwehrt.»[138])

Baumgärtel kritiseres også for en outrert individualisme, samtidig som kirke-aspektet forsømmes. I tilknytning til spørsmålet om hva som skal være *den gtl teologis gjenstand* — «Ist es Israels Religion oder sein Zeugnis von der Heilsgeschichte? — retter von Rad søkelyset mot Baumgärtels «fromhetshistoriske» forutsetninger, som kun gir en «teologisering» av en rent religionshistorisk oppfatning av Israels religion — nødvendiggjort av den religionshistoriske metodes utilstrekkelighet. Men man får ikke et riktig bilde av Israels historie i overensstemmelse med GTs intensjon om man forsøker «diesen historisch-kritisch ermittelten Befund mit theologischen Kategorien zu erfassen». Meget mer er dette bilde «ganz und gar vom Glauben erstellt und hat durchaus bekenntnismässigen Charakter». «Und dieses andere Geschichtsbild — es ist aus unzähligen Einzelbildern zusammengesetzt — dieser Zeugnischor von verwirrender Vielstimmigkeit, ist allein der Gegenstand einer alttestamentlichen Theologie und hat für die Kirche Christi Relevanz.»[139])

I samme hefte av Evangelische Theologie har Friedrich Baumgärtel en artikkel mot Hans Walter Wolff: «Ohne Schlüssel vor der Tür des Wortes Gottes?»[140]) Hans anliggende i denne artikkel er spørsmålet om «hermeneutikkens vesen». Og hva han har å kritisere, er Wolffs hermeneutiske umetodiskhet. «Der Verzicht auf eine *bis ins letzte* logisch-methodisch durchgeführte Exegese, also auf ein hermeneutisches Prinzip, führt uns nicht aus der 'Verworrenheit und Ohnmacht unseres Verständnisses des Alten Testaments' heraus, sondern nur immer tiefer in diese katastrophale Lage hinein.»[141])

Så sant som hermeneutikk er teologisk vitenskap, og vitenskapen sikter på «ein geordnetes, logisches, methodisches, systematisches Erkennen», så må det også gis en eksegesens teori, metode. Det motsatte er sektenes eksegetiske kaos et eksempel på.[142]) Likevel må det ikke herav sluttes at en bestemt metode kan gjøre krav på absolutt gyldighet. «Hermeneutische Prinzipien werden im Kampfe miteinander liegen.»[143])

For øvrig har professor Baumgärtel en artikkel i *Alt*-festskriftet: «Das alttestamentliche Geschehen als 'heilsgeschichtlisches' Geschehen.»[144]) Det er noe av de samme tanker som Baumgärtel i 1951 offentliggjorde med tanke på framstillingen av en gtl teologi.[145]) Kritikken av Vischers typologi fortsettes. I en kort anmeldelse av Festskriftet[146]) erklærer Sigmund Mowinckel seg i hovedsaken enig med Baumgärtel og ønsker at han i sin artikkel kunne gitt mer plass for de anskuelser som hans bok «Verheissung» rommer.

I året *1953* er også et foredrag av avdøde professor Ludwig Koehler viktig: «Christus im Alten und im Neuen Testament.»[147]) I sin oversikt yter han Mowinckel, Han som kommer,[148]) stor oppmerksomhet. Kapitler av vesentlig betydning for vårt emne finnes også i H. H. Rowley, The Unity of the Bible (London). For øvrig er også å henvise til:

S. Amsler, Prophétie et typologie, RThPh III, 139—148. W. Andersen, Die Autorität der apostolischen Zeugnisse, EvTh XII, 467 ff. H. Diem, Die Einheit der Schrift, EvTh XIII, 385—405. B. Ebel, Zur Frage der pneumatischen Exegese, Liturgie u. Mönchtum (Freib.), III, 106—112. A. Fernández, Sentido plenior, literal, tipico, espiritual, Biblica XXXIV 3. H. J. Guillet, Bulletin de théologie de l'Ancien Testament, Recherches de science religieuse (Paris), XLIX, 443—476. D. Johnson, The Christian and His Bible, London. W. Kasch, Das Problem der praktischen Bibel-Exegese, Monatsschrift für Pastoraltheologie (Gött.), LXII, 159—164. G. W. H. Lampe, Typological Exegesis, i Theology. A monthly Review (London), LVI, 201—208. O. Schmitz, Von der Knechtsgestalt der Heiligen Schrift, Kirche in der Zeit (Düsseld.), VIII, 217—218. K. Scholder, Das Zeugnis der Schrift. Die Offenbarung in ihrem Verhältnis zu Vernunft und Geschichte, Deutsche Universitätszeitung (Gött.), VIII, 7—9. W. Schweitzer, Schrift und Dogma in der Ökumene, Gütersloh. E. F. Sutcliffe, The Plenary Sense as a Principle of Interpretation, Biblica, XXXIV, 3. H. *Zur Frage der Verbalinspiration.* Äusserung des Landesbruderrats der Württ. Bekenntnisgemeinschaft, i Für Arbeit und Besinnung. Kirchliche theologische Halbmonatsschrift (Stuttg.), VII, 62—66.

1954. Mot von Rads «anmeldelse» (1953) av «Verheissung» (1952) skriver Baumgärtel dette år motlegget: Der Dissensus im Verständnis des Alten Testaments.[149]) Det er like steilt i tonen som von Rads og markerer hans standpunkt skarpt.

(1) «von Rad will die aus dem alttestamentlichen Bekennen und Glauben bezeugten alttestamentlichen Gehalte, also das AT aus sich verstanden, bereits für den Christen relevant sein lassen. Ich behaupte dagegen: aus sich selbst heraus verstanden ist das AT bzw. das in ihm bezeugte Geschehen für den Christen genau so ohne jede Bedeutung wie es für den israelitischen Menschen von höchster Bedeutung war.»[150]) Von Rad (og Noth o. a.) utfører, når de form- og tradisjonshistorisk avdekker tradisjonenes «Credenda», «Kerygma», et nødvendig og uunnværlig *forarbeid,* men den *teologiske interpretasjon* kan kun skje «vom Evangelium her». «Von Rad bleibt mit seinen Feststellungen im Sektor des alttestamentlichen Glaubensdenkens ... über den Gehalt dieses Sektors streiten wir nicht, sondern darum, ob die alttestamentlichen Gehalte ... bereits die *theologische* Interpretation des ATs ist.»[151])

(2) Dissensens annet punkt er den typologiske metode. «Von Rads 'theologische' Interpretation verläuft nämlich doppelgleisig. Auf der einen Seite soll sich der Christ «erbauen» an den inneralttestamentlichen Gehalten ... Auf der anderen Seite eliminiert von Rad jede Unmittelbarkeit des evangelischen Glaubens zu den alttestamentlichen Gehalten, indem er diese als Typen versteht.»[152])

(3) Von Rad taler for rundt om «kirken», Baumgärtel vil heller at siktet skal være den enkeltes trosakt. GT må settes inn i *forkynnelsen* så troen vekkes. «Verheissung» var nettopp skrevet for den forkynnende kirke.

(4) Baumgärtel forsvarer sine forskningshistoriske forutsetninger; «die von jenem 'untheologischen', ‚aufklärerischen' Forschungszeitraum erarbeitete Erkenntnis, dass das Alte Testament Dokument einer Religion ausserhalb des Evangeliums ist, die in ihrem Selbstverständnis nichts mit dem Evangelium zu tun hat, ist nicht widerlegbar.»[153]) Om de religionshistoriske synspunkter skulle forsvinne fra det teologiske arbeid, ville både teologi og kirkelig forkynnelse ende i «ein geistiges Ghetto».[154])

I foredraget «Das hermeneutische Problem des Alten Testaments»[155]) stiller Baumgärtel opp fire teser som han utførligere begrunner. Egentlig nytt stoff er det ikke, sett på bakgrunn av hans tidligere bidrag.

«1) Das schlichte christliche Verstehen des Alten Testaments basiert auf einem Vorverständnis. Der Christ versteht aus seinem Ergriffensein durch das Evangelium von Jesus Christus das Alte Testament als Zeugnis von Jesus Christus. Nur mit und in diesem Vorverständnis ist für den evangelischen Glauben die Affinität zum alttestamentlichen Zeugnis im Sinne des wirkenden Gegenwärtigwerdens des alttestamentlichen Worts gegeben ... 2) Die Theologie ist gehalten, eine Methode, also ein hermeneutisches Prinzip zu entwickeln, um das schlichte Verstehen des Christen aus der personalistischen Singularität mit all ihren Irrmöglichkeiten und Subjektivismen in das gemeindliche, gültige Verstehen überzuleiten und um sektierische Willkür abzuriegeln. Bei der Erarbeitung der hermeneutischen Methode sind die Grundsätze des allgemeinen wissenschaftlichen Verstehens massgebend. 3) Für das Verstehen ist nicht eliminierbar die religionsgeschichtliche Tatsache, dass das Alte Testa-

ment Zeugnis aus einer nichtchristlichen Religion ist, deren Selbstverständnis sich mit dem evangelischen Vorverständnis nicht deckt... 4) Das alttestamentliche Wort ist wirkendes Gotteswort, ist Kraft Gottes am alttestamentlichen und am neutestamentlichen Menschen *zugleich*...[156])

Det historisk-kritiske resultat at GT er vitnesbyrd om en religion utenom evangeliet, får til følge at GT helt og fullt må *mistes* for så å bli gjenvunnet. «Mit diesem „Verlieren" gehen „Gehalte" des Alten Testaments unerbittlich verloren, die das Neue Testament und die Reformation als ganz selbstverständlich aus dem Alten Testament aufnahmen.»[157]) Denne særdeles alvorlige situasjon er særlig kritisk for den kirkelig-tradisjonelle oppfatning. — «Ich bin mir wohl bewusst, dass ich mit meinen Ausführungen an Abgründen hingewandelt bin.»[158])

I 1954 har også professor Alfred Jepsen en beaktelsesverdig artikkel til vårt emne: Probleme der Auslegung des Alten Testaments.[159]) Etter en kort teologihistorisk oversikt fra oldkirken av går han nærmere inn på dissensen mellom von Rad og Baumgärtel.

Han fastslår først at alle deltagerne i den pågående hermeneutiske samtale anerkjenner den historisk-kritiske forskning, samtidig som de innser at den *alene* kommer til kort. Den typologiske metode kritiseres fordi den så altfor lett kan lede til vilkårlighet og fordi den undervurderer GTs egenvekt. Det tjener Baumgärtel til ære at han klart har avvist skjemaet «Weissagung—Erfüllung» så vel som den typologiske forståelse som fyldestgjørende hermeneutiske prinsipper. Fortjenesten ved hans bok «Verheissung» er dens klare, begrepsmessige sondring mellom «Verheissung» og «Weissagung». Men overfor Baumgärtel må det kritiseres at han vil sammenfatte GTs «Sinn» i ordet «Verheissung», bare det at han stadig må føye til korrelatet «Guds vrede», viser at viktige momenter faller utenom, at altså begrepet er for snevert. «Ist ein solches Gesamtverständnis überhaupt notwendig?»[160])

Fordi det i forståelsen av GT er kryssende interesser, er et «Woraufhin?» nødvendig overfor utleggelsen. Formelt kan det svares: «Auf das Neue Testament hin», saklig faller de ovenfor kritiserte hovedforståelser bort; «will man die Fülle der Beziehungen unter einem Begriff bringen, so kann man nur etwa sagen: Die Geschichte, und zwar die im Alten Testament bezeugte Geschichte Gottes mit Israel, findet ihr Ziel in Christus.» «Das Alte Testament macht... die Situation des Menschen vor Gott offenbar, die Situation, in die Christus als der Heiland hineintritt.»[161]) — Han betoner også den personlige forutsetning for utleggelsen: troen på den bevitnede gudsvirkelighet.[162])

For året *1954* er for øvrig å henvise til: Fr. Baumgärtel, Das hermeneutische Problem des Alten Testaments, ZNW XLV, 130 f. F.

Buri, Zum Problem der Hermeneutik, Schweitzer theol. Umschau (Bern), XXIV, 69—72. A.-M. Dubarle/J.-N. Walty, Bulletin de théologie biblique: Ancien Testament, RSPhT XXXIII, 92—137. R. Frick, Das Alte Testament als das Buch der Kirche Jesu Christi, Monatsschrift für Pastoraltheologie (Gött.), XLIII, 16—25; 104—112; 147—155. L. Goppelt, Christentum und Judentum im 1. und 2. Jahrhundert, Gütersl. J. Hempel, Glaube, Mythos und Geschichte im Alten Testament, Berlin (særtrykk av ZAW LXV). Horn, Weg zur Schriftauslegung, i Das Wort und die Zeit, Beiträge zur Schriftauslegung im Sinne der Reformation (Rheydt), XLIV, 45—47. W. Schultz, Über die Grundlage religionsgeschichtlicher Hermeneutik, ThLZ LXXIX, sp. 267—274. C. Stange, Schöpfung und Heilsgeschichte, ZSyT XXIII, 89—101; *samme:* Der Anfang der Heilsgeschichte, ebenda, 206—223. W. Wiesner, Exegese und Dogmatik, ThLZ LXXIX, sp. 447—454. Amos N. Wilder, Biblical Hermeneutic and American Scholarship, Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem 70. Geburtstag am 20. August 1954, pp. 24—32.

1955. Også innenfor Romerkirken foregår det livlige hermeneutiske drøftelser, selv om spillerommet her er betraktelig mindre enn i den «evangeliske» leir. Foruten den pavelige encyklika i bibelspørsmålet (1943)[163]) og den livlige diskusjon den har frambrakt[164]) kan man m. h. t. karakteristisk og instruktiv orientering her vende seg til Raymond Edward Browns doktorarbeid «The *sensus plenior* of Sacred Scripture»[165]) som utmerker seg ved minimal kjennskap til samtidig protestantisk hermeneutikk, mens den for katolsk vedkommende gir et godt overblikk over så vel den hermeneutiske tradisjon som den samtidige situasjon. Man kan også vise til ovennevnte arbeider av spanieren Fernández og belgieren Coppens.

Betegnende for den katolske hermeneutikk er talen om *sensus plenior.* «There remains a deeper sense of the text itself (therefore not typical) which was not clearly foreseen by the human author (therefore not strictly literal) but was intended by God. This is our *sensus plenior.*»[166]) «Das kirchliche Magisterium entdeckt im Literalsinn einen Tiefensinn, welcher auf streng-kritischem Standpunkt nicht behauptet werden kann.»[167]) Det er bak de nyere begreper en klar forbindelse med den før-reformatoriske hermeneutikk og aleksandrinernes allegorese og forakt for *sensus literalis.* I prinsippet har vi derfor intet å lære av katolikkene.

Franske og sveitsiske protestanter har i symposiet «Le problème biblique dans le Protestantisme»[168]) ytet et vesentlig bidrag til debatten. Utgiveren, Jean Boisset, gir bidragene[169]) en perspektivisk introduksjon. Edmond Jacob sier til kanonspørsmålet og GTs autoritet at Kirken «kristianiserte» den jødiske kanon ved å legge det Kristus-bevitnende NT til.[170]) W. Eichrodt innrøm-

mer den typologiske metode «un élément de vérité: elle découvre un lien intérieur entre les événements dont témoignent les deux parties de l'Ecriture»,[171]) men som metode er den likevel inadekvat, fordi den må skjære så mye bort av GT. Inadekvat er det også å betrakte GT som kun en samling av «*exemples vivants* de piété et de constance dans la foi»[172]) overfor budskapet i NT. Inadekvat er det videre å se GT = lov og NT = evangelium, for det er evangelium i GT og lov i NT.[173]) Endelig er det inadekvat å innsnevre forholdet mellom GT og NT til skjemaet «profeti og oppfyllelse», for *hele GT* er en profeti[174]) og oppfyllelsen er ofte i en annen form enn dén profetien antydet. — Den form for identitet mellom testamentene som Vischer er fremste talsmann for, glemmer *forskjellen* i Guds handlemåte i den gamle og den nye pakt.

Meget mer må forholdet mellom GT og NT uttrykkes ved begrepet «*frelseshistorie*» — «Histoire de Salut»,[175]) både historien og åpenbaringen må tas alvorlig. Det som gir dette synspunkt enhet, er Guds kongeherredømme og pakt. Dette utdyper så Eichrodt nærmere.

Oscar Cullmann tar opp sitt nåværende forhold til en artikkel han offentliggjorde i 1928 og som forsvarer den «teologiske» metode i eksegesen. I den nåværende situasjon derimot er det nødvendigere å forsvare den filologiske og historisk-kritiske metode. I to kapitler søker han så å gi en teologisk begrunnelse for nødvendigheten av en slik metode samt vise hvilken rolle den tilkommer i eksegesen.

Et egenartet bidrag kommer fra Arnold A. van Ruler i Utrecht — som innehar et såkalt «kirkelig professorat», dvs. omfattende kirkehistorie, liturgikk og dogmatikk. Den utfordring til debatt som Baumgärtel og BK-kretsen har gitt, tar han opp som systematiker, i boken «Die christliche Kirche und das Alte Testament» (München).[176])

Synet på GT er sterkt medbestemt av den «theologische Grundhaltung»[177]) — de forskjellige prinsipp-oppfatninger av GT kan samles i ti grupper fra fullstendig forkastelse til «Heilsgeschichte». For øvrig framlegger han sine overveielser under tre hovedthemata: Das Alte Testament als solches und seine Exegese (13—33), Sieht das Alte Testament selbst bereits den Christus? (34—68), Die Notwendigkeit des Alten Testaments für die christliche Kirche (69—92). Hovedspørsmålet for van Ruler er dette: Handelt das Alte Testament über den Christus oder Jesus Christus, und kann es folglich die Quelle der Christuspredigt der Kirche sein?[178]) Dette deler han opp i flere under-spørsmål.

Det første lyder: «Handelt es sich im Alten Testament um denselben Gott wie im Neuen Testament?»[179]) Den vanlige reformerte

tendens til å se «jevnbyrdighet» mellom testamentene, kommer her naturlig nok til uttrykk når han med Calvin søker enheten mellom GT og NT ikke i Kristus, men i Gud — «durch Christus hin bis auf Gott selbst durchstossen». I det karakteristiske II. kapitel rykker van Ruler ut fra begrepet *teokrati* som altoverskyggende sentraltanke *tyngdepunktet egentlig fra NT til GT* — «Das Alte Testament ist und bleibt die eigentliche Bibel».[180]) Hans visjonære tanke er en kristen kultur med fornyet teokrati. «Die Heiligung ist grösser als die Versöhnung» ... «Jesus Christus ist eine Notmassnahme mit der Gott so lange wie möglich gewartet hat.»[181]) I annet kapitel er det som skiller og er forskjellig mellom testamentene, rykket i forgrunnen. For forkynnelsen blir følgen at den ikke må bli Kristus-preken kun, men meget mer en rikere «*Reichspredigt*». «Die Predigt handelt dann über dieselben konkreten, irdischen Dinge, um die es im Alten Testament auch geht.»[182]) Den gtl dennesidighet og realisme som får Marcion—Harnack til å avvise GT som kirkelig kanon, får van Ruler til å sette det *over NT!*

Litteratur ellers i *1955:* Hermann Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft, bind II, Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus, München; *samme:* Die Schriftauslegung als der theologische Ort des dogmatischen Denkens, EvTh XV, 49—65. Gerhard Ebeling, The Meaning of «Biblical Theology», Journal of Theological Studies (London), NS VI, 210—225; *samme:* Die «nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe», ZThK LII, 296—360. Fr. Maass, Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung, ZThK LII, 129—161. B. M. G. Reardon, Has «Biblical Theology» Served its Turn? Theology. A monthly Review (London), LVIII, 5—12. Ivar P. Seierstad, Gammeltestamentlig bibelteologi I, Oslo, Universitetsforlaget (stensilert utg.). G. Schückler, Der geistige Sinn der Schrift, Die Anregung (Köln), VII, 249—252. Osmo Tiililä, Über die heilsgeschichtliche Schriftauslegung, Gedenkschrift für D. Werner Elert. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, hgg. v. Fr. Hübner u. a., Berlin, 283—287. Trillhaas, Das AT in der Dogmatik, ebenda, 272—282. *Vergegenwärtigung.* Aufsätze zur Auslegung des Alten Testaments. (Bl. a. Bultmann, Noth, von Rad og Zimmerli) (= Kirche in dieser Zeit, H. 14.) Wilhelm Vischer, Das Kerygma des Alten Testaments, Zürich. (= Kirchliche Zeitfragen, H. 36.)

1956. Dette år er igjen et dobbelt-hefte av Evangelische Theologie viktig i diskusjonen.[183]) Vi vender oss her først til «'Die christliche Kirche und das Alte Testament'. Zwei Stimmen zu A. A. Van Rulers gleichnamiger Schrift.» J. J. Stamm og Th. C. Vriezen, som begge tilhører BK-kretsen, kritiserer ikke først og fremst van Rulers avvisning av den typologiske metode, men hans

«theologische Grundhaltung» og arbeidsmåte. Førstnevnte vender seg i «Jesus Christus und das Alte Testament»[184]) særlig mot den skjematiserende måte van Ruler mener å kunne påvise en så omfattende inkongruens mellom GT og NT som han gjør, og han viser så i enkeltheter ensidigheter og mistak hos van Ruler.

Th. C. Vriezen — som også J. J. Stamm — søker i sin «Theokratie und Soteriologie»[185]) positivt å forstå van Rulers intensjoner og finner også meget prisverdig i dem, men hardest blir likevel kritikken, i særlig grad over den noe uvanlige aksentforskyvning i forholdet «teokrati—soteriologi» uten noen som helst foranledning i den gtl eller ntl struktur. Hans «drei ernsthafte Bedenken» gjelder 1) at GT skal være den egentlige Bibel, 2) at det bibelske budskap spiritualiseres — en feil som for øvrig van Ruler anklager den kristelige teologi overhodet for,[186]) 3) den måte hvorpå van Ruler forstår «teokrati» i GT. «Als den grossen Mangel des Buches empfinde ich, dass es, jedenfalls soweit es das Alte Testament betrifft, die Begriffe Theokratie und Eschatologie nicht auseinanderhält, dass sie vielmehr in einem Atemzuge als Synonyma gebraucht werden (S. 32. 82).»[187]) Vriezen opponerer også på det skarpeste mot at Kristus bare er «Notmassnahme» og mot uttalelsen: «die Sünde und die Versöhnung protologisch und eschatologisch ein sekundäres Problem» (s. 83):

«Es kommt nun darauf an, ob man die Versöhnung und die Heiligung voneinander scheiden kann, ob man die Sühnung der Sünde und die Theokratie trennen kann, ob man Erde und Sünde tatsächlich und begrifflich auseinanderhalten kann.»[188]) I antropologien kan en bibelsk teolog ikke ha et så idealistisk-optimistisk syn som f. eks. en Martin Buber, mot det taler *Korset* i den kristne religion. «Es würde dagegen eine grosse Gefahr sein, wenn die christliche Kultur die Signatur der alttestamentlichen, institutionellen Theokratie annähme ohne das Kreuz.»[189])

I samme hefte av Evangelische Theologie har Hans Walter Wolff en avhandling: «Zur Hermeneutik des Alten Testaments.»[190]) I denne relativt omfattende og meget leseverdige artikkel behandles i første kapitel «Das Problem der Methodik».[191])

Mot slutten av dette avsnitt, når talen er om den rette *kontekst*, framkastes spørsmålet hvilke de historiske sammenhenger som GT hører inn i, er. «Drei Thesen liegen in Fehde. Die eine behauptet, das Alte Testament könne nur als Dokument einer Volksreligion in Analogie zu den benachbarten altorientalischen Kulten verstanden werden; die andere: seine Eigenart werde nur erfasst in seinem geschichtlichen Zusammenhang mit Spätjudentum und Synagoge, wo es ja auch als Kanon konzipiert sei; die dritte: das Neue Testament sei der gewiesene Kon-

text, der erst den Gesamtsinn des Alten Testaments aufdecke. So ringen allgemeine Religionsgeschichte, Synagoge und Kirche miteinander um das Alte Testament.»[192])

Mot disse to fronter som først er nevnt, arbeider da W o l f f videre i annet kapitel: «Der spezielle Ansatz alttestamentlicher Hermeneutik.»[193]) Etter som vår kunnskap om de gammelorientalske religioner øker, ser vi klarere «dass sich das Alte Testament energisch dagegen sperrt, in Analogie zu den Kulten seiner Umwelt verstanden zu werden.»[194]) Han må også avvise jødedommen, da også Martin B u b e r og Schalom B e n C h o r i n, fordi den innsnevrer GTs hele innholds- og meningsfylde ved å absolutere «Loven».[195])

På mange måter gir GT til uttrykk at Guds «letzte Tat für Israel noch aussteht. Diese letzte Tat verkündet das Neue Testament. Jesus Christus ist das letzte Passahlamm ... der letzte König ... der letzte Priester Israels ... Jetzt ist er leibhaftig da, dessen Schatten schon so manches Mal ins alte Israel hineinfielen.»[196]) «Diese Analogie in geschichtlich einmaliger Relation, die nicht ohne ein entscheidendes Moment der Steigerung hin zum Eschaton ist, nennen wir Typologie.»[197])

I tredje kapitel behandles så «Der Vollzug typologischer Interpretation».[198])

Typologien kan på tre måter hjelpe eksegesen: «a) Der Blick auf neutestamentliche Entsprechungen hat *heuristische* Funktion.»[199]) «b) Der Blick auf die eschatologische Analogie des Neuen Testaments fördert die *intentionale* Fragestellung bei der Texterklärung.»[200]) «c) Die Typologie als Arbeitshypothese hilft zur *theologischen Aufgeschlossenheit* gegenüber dem Zeugniswillen des Alten Testaments.»[201])

Når talen er om GTs betydning for Kirken kan det sammenfattes i tre punkter. «Das Alte Testament bewahrt das Christuszeugnis davor, in Christus-philosophie zu entarten[202]) ... bewahrt die christliche Botschaft vor falscher Individualisierung[203]) ... vor Transzendentalismus.»[204])

Dette år utgir Hans Walter W o l f f også noen «Alttestamentliche Predigten».[205]) Disse gir et fortrinlig eksempel på hvordan den typologiske metode virker i praktisk forkynnelse. En innledning gir i oversiktlig, tetisk form noen av den typologiske metodes forutsetninger, dens nødvendighet samt noen grunnsetninger. Den skulle ha sjanse til å fornye prekenen på et vanskelig felt.

H. H. R o w l e y framsetter i innledningen til sin siste bok, «The Faith of Israel»,[206]) prinsipielle overveielser til vårt emne. I forholdet mellom en beskrivende religionshistorie og en systematiserende gtl teologi, vil R o w l e y med stor vekt på det historisk

framvoksende, ha begge deler med for å komme til rette med det hele innhold.

«My study of the Old Testament leads me to find both evolutionary and non-evolutionary factors in the story.»[207]) «In so far as there is revelation of God there is something timeless and of enduring validity; yet this timeless element is mediated through a historical moment and historical circumstances. It is precisely here that the essential difficulty of writing on Old Testament theology lies.»[208])

For øvrig kan det bare henvises til følgende litteratur i *1956:* Karl Barth zum Kirchenkampf, München (= Theologische Existenz heute, Nr. 49). N. A. Dahl, Christ, Creation and the Church, i W. D. Davies/D. Daube, The Background of the New Testament and its Eschatology, in Honour of Charles Harold Dodd, Cambridge, 422—443. G. Eichholz, Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik, *Antwort,* Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956, Zollikon-Zür., pp. 52—68. W. Eichrodt, Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament, ThZ XII, 81 ff. J. Fichtner, art. Exegese des ATs, Evang Kirchenlexikon (Gött.), I, sp. 1220—1225. Gillis Gerleman, Gamla Testamentet i förkunnelsen, SvTK XXXII, 81—94. Niels Hyldahl, Synet på Det gl. Testament i Qumran-skriftene og i Det ny Testamente, DTT XIX, 156—171. H. Kosak, Glaube und Geschichte im Alten Testament. (= Kirche in dieser Zeit, H. 15.) Hans-Joachim Kraus, Das Problem der Heilsgeschichte in der «Kirchlichen Dogmatik», *Antwort,* 69—83. *Samme:* Se anm. 8. Regin Prenter, Die systematische Theologie und das Problem der Bibelauslegung, ThLZ LXXXI, sp. 577—586. W. Zimmerli, Das Alte Testament als Anrede, München, (= Beiträge zur evang. Theologie, Bd. 24).

Også en bok fra *1957* skal tas med, egentlig er den jo eldre, Gustaf Wingren, Die Methodefrage der Theologie, Gött., (= Theologie der Oekumene, Bd. 5). Med største interesse og spenning vil man også imøtese den gtl teologi som von Rad gir ut våren 1957.

*

Siden denne orienterings fremste oppgave har vært å gi karakteristiske hovedlinjer og objektivt referat, har den subjektive vurdering for det meste kommet til uttrykk på indirekte vis bare, i stoffvalg etc. Til avslutning vil jeg med noen vurderende «randbemerkninger» markere et standpunkt til de forskjellige tendenser i den usedvanlig omfattende litteratur, som de foregående sider forsøksvis gir et bilde av. P. g. a. plassen her vil bemerkningene få en tetisk form i 10 punkter, først prinsipielt, dernest spesielt.

1) Den gtl vitenskap må ikke bare teoretisk være en teologisk disiplin, men det må påligge den å pleie de indreteologiske relasjoner.

2) Med den øvrige teologi har den til felles et præ-vitenskapelig utgangspunkt, en gitt forutsetning — troen på en gudsåpenbaring i tiden med sentrum i Jesus som Kristus. Dens siste mål er et

post-vitenskapelig — Kirkens preken, Kristus-vitnesbyrd, kerygmaets viderébringelse. Mellom dette startpunkt og endemål er med den samlede teologi den gtl vitenskap «det vandrende gudsfolks» tjenerinne. Dens ideal får ikke være et idealistisk frihetsbegrep, men teologisk/kirkelig medansvarlighet.

3) P. g. a. troens forutsetning kommer den gtl vitenskap i to frontstillinger, mot a) den alminnelige religionsvitenskap, hvis anliggende er en objektiv beskrivelse av immanente fenomener; mot b) Synagogen, som vel har en Messias-tro, men ikke på Jesus. (Med H. W. Wolff.)

Når Aage Bentzen (1894—1953), Den gammeltestamentlige profetisme — «det enestående»? NTT LII (1951) 209—226, vil bedømme denne sak kun «på rent historisk basis», gjør han bare halvt arbeid og forsømmer sitt egentlige anliggende, det vanskeligste: den «teologiske» bedømmelse.

4) Når den kristne menighet har lagt NT til den jødiske kanon, blir denne ikke lenger jødisk *T^e^nach*, men en «kristianisert» (Med Edmond Jacob) kanon — Det *gamle* testamente. Det teologiske tyngdepunkt blir liggende i det ntl Kristus-vitnesbyrd (mot A. A. van Ruler). Likevel ikke — ut fra forskjellige forutsetninger — på en slik misforstått måte at GT forsvinner helt bak NT (hermed avvises Marcion—Harnack, Schleiermacher, Bultmann og også Baumgärtel; når han karakteriserer GT som et religionshistorisk dokument som må «mistes» for å bli gjenvunnet ved evangeliet — må man spørre om det ikke her foreligger «krypto-marcionisme»).

5) Testamentenes organiske enhet så vel som forskjellighet kommer best til uttrykk i en uthevet *kristologisk* betraktningsmåte. (Procksch: Alle Theologie ist Christologie.) Selv om vi med 400 års mellomliggende forskningshistorie ikke ganske enkelt kan repristinere alle Luthers anskuelser i bibelstudiet, må likevel hans prinsipielle intensjon og hermeneutiske prinsipper (sensus literalis sive historicus og scriptura sacra sui ipsius interpres) kunne gjøres virksomme i vårt arbeid i dag.

6) Tilknytningspunkt for NT i GT kan ikke være utsøkte deler (som f. eks. «Grundzusage: Ich bin der Herr dein Gott» og «Verheissung» hos Baumgärtel og delvis «pakten» hos Eichrodt), men det *hele* GT, *hele* Israels historie, slik den gjør menneskets situasjon for Gud åpenbar (med A. Jepsen), også slik denne historie er overlevert og «tolket» i gudsfolkets Credenda (med von Rad), som «Heilsgeschichte» (med Eichrodt o. fl.).

7) Den gtl hermeneutikk må bl. a. inneholde to dels kompletterende, dels rivaliserende deler: a) generell del med den historisk-kritiske arbeidsmåtes forskjellige hjelpemidler til tekstbehandlingen (men, mot Bultmann, denne del strekker ikke til overfor det gtl materiale, derfor): b) spesiell del med den «teologiske» betraktningsmåtes forskjellige aspekter. — Her ligger en viktig arbeidsoppgave nå, vanskeligere enn kanskje noen gang før.

8) Det allegoriske aspekt (ev. metode) med dets likegyldighet overfor den virkelige historie, må avvises. Det typologiske aspekt som tar historien alvorlig, gis en betinget gyldighet — i overensstemmelse med dets ntl anvendelse — men kan ikke programmatisk gjøres til metode, for øvrig se pkt. 5.

9) Som den virkelige historie må tas alvorlig, må også «die buchstabigen Worte» (Luther) bli det (cf. vårt motto). De gtl og israelittiske *strukturer* (med Gillis Gerleman), begrepenes og motivenes varierende funksjoner i strukturene — blir det en hovedoppgave å arbeide fram i så vel synkronisk som diakronisk retning. Det vil gi GTs kompleksive mangfold foruten dets «åpenhet» framover — mot NT (med H. W. Wolff).

10) Med enkelte teologer må det til utgang understrekes at de forskjellige hjelpemidler og metoder ikke er «automatvåpen», de kan ikke garantere noe — de må brukes i *tro, bønn og meditasjon.* Da kan det hende at Helligånden åpner for Ordets rikdommer for hver den som helst ser dets gåter.

NOTER

91) Foredrag på «Deutscher evangelischer Theologentag Marburg 1950», offentliggjort i ThLZ LXXV, sp. 205—212, foruten i Festskriftet til G. van der Leeuws 60-års dag: Pro Regno Pro Sanctuario, Nijkerk 1950.
92) ThLZ LXXV, sp. 205. Fra samme side også de følgende sitater. Den annen hoved-part av foredraget behandler de viktigste steder i NT hvor en typologisk fortolkning av GT foreligger.
93) Erwägungen zur Darstellung der Theologie des Alten Testaments. (Johannes Herrmann zum 70. Geburtstag dargebracht.) ThLZ LXXVI, sp. 257—272.
94) Ibidem, 260.
95) Ibidem, 260.
96) Ibidem, 260.
97) Ibidem, 262.
98) Ibidem, 260.
99) Ibidem, 262.
100) Ibidem, 262.
101) Ibidem, 261.
102) Ibidem, 266 og 264.
103) Ibidem, 264.
104) In der heils*geschichtlichen* Betrachtung kann es sich nur um ein *Geschehen* handeln, das in der Geschichte seinen Ort hat; genau wie die Theologie ein unaufgebbares Interesse hat an dem historischen Geschehen Christus, sp. 269.
105) Ibidem, 270.
106) Ibidem, 270.
107) Ibidem, 272.

108) EvTh XII (1952/53), Heft 1/2, 1—104.
109) Se ovenfor, side 9 og anm. 91/92.
110) EvTh XII, 19.
111) Ibidem, 23.
112) Ibidem, 30.
113) Ibidem, 31.
114) Ibidem, 31.
115) Ibidem, 31.
116) Ibidem, 32.
117) Ibidem, 32.
118) Ibidem, 33.
119) Ibidem, 33. (Uthevelsen ved meg.)
120) Se ovenfor anm. 3. Kravet om en samtale med det eksisterende, historiske Israel, altså Synagogen, er for øvrig understreket av Karl Barth i KD, I, 2, p. 87, ([4]1948).
121) I tilslutning til Gerhard von Rad, særlig hans Deuteronomiumstudien, FRLANT, NF 40, Gött. 1947.
122) EvTh XII, 51.
123) Bultmann, Weissagung und Erfüllung, se ovenfor og anm. 86.
124) Op. cit., 57.
125) Innen utgangen av 1956 er følgende «Lieferungen» utgitt: W. Zimmerli, Ezechiel, 3 Lief.; H.-J. Kraus, Klagelieder; H. W. Wolff, Dodekapropheton — Hosea, 1 Lief. Andre medarbeidere er: K. Elliger, K. Galling, G. Gerleman, F. Horst, A. R. Hulst, G. von Rad, J. J. Stamm, Th. C. Vriezen, H. Wildberger.
126) Op. cit., 79.
127) Ibidem, 97.
128) Ibidem, 97.
129) Ibidem, 102.
130) Verheissung, 33—35.
131) Ibidem, 35.
132) Ibidem, 144 ff.
133) Ibidem, 150 ff.
134) Ibidem, 143 ff.
135) EvTh 13, NF 8, 406—413.
136) Ibidem, 412. «Anmeldelsens» avslutningsord. 413: «Dieser aufgebrochene Dissensus könnte aber grosse Verheissung haben, denn er beendet offensichtlich die lange Epoche einer schwer erträglichen Gleichgültigkeit solchen Fragen gegenüber, in der man nachsichtig einige Aussenseiter gewähren liess. Es wird noch viel zur Klärung der Positionen getan werden müssen.»
137) Ibidem, 410.
138) Ibidem, 411.
139) Siste avsnitts sitater fra p. 412.
140) EvTh XIII, NF VIII, 413—421. Cfr. ovenfor s. 14 og anm. 126 ff.
141) Op. cit., 416.
142) Ibidem, 414.
143) Ibidem, 421.
144) Geschichte und Altes Testament. Albrecht Alt zum siebzigsten Geburtstag am 20. September 1953, Tüb., = Beiträge zur historischen Theologie 16, pp. 13—28.
145) Se ovenfor s. 9 f. og anm. 93 ff.
146) ThLZ 79 (1954) sp. 641—644.
147) ThZ IX, 241—259.
148) Han som kommer. Messiasforventningen i det Gamle Testament og på Jesu tid, Kbhvn. 1951.
149) EvTh XIV, 298—313.
150) Ibidem, 298.
151) Ibidem, 302.
152) Ibidem, 303.
153) Ibidem, 313.
154) Ibidem, 311.
155) ThLZ LXXIX, sp. 199—212.
156) Ibidem, sp. 199.
157) Ibidem, sp. 211.
158) Ibidem, sp. 211/12.
159) ZSyT XXIII, 373—386. (Vorlesung, gehalten auf der Tagung der Luther-Akademie in Eisenach 1953.)
160) Ibidem, 381.
161) Ibidem, 382 f.
162) Ibidem, 386. S. 385, en god illustrasjon: «Was wir zur rechten Auslegung gebrauchen, ist nicht ein Wunderstab, der aus jedem Felsen Wasser schlägt, sondern eine Wünschelrute, die uns hilft, vorhandenes Wasser auszufinden.»
163) Se anm. 69.
164) Cfr. bl. a. Rome and the Study of Scripture, St. Meinrad [4]1946. Biblica 29 (1948) 165—168. ThLZ 75 (1950) sp. 190 f.
165) Se anm. 7.
166) Brown, op. cit., p. 149.
167) Ord av Coppens, sitert etter ThZ IX (1953) 223.

168) Nr. 7 i rekken Les Problèmes de la Pensée Chrétienne, Paris.
169) Maurice Goguel, La critique et la foi (11—44); Pierre Lestringant, L'Unité de la Bible. Fondement théologique et religieux de la Réforme (45—69); Edmond Jacob, Considérations sur l'autorité canonique de l'Ancien Testament (71—85); Henri Strohl, La méthode exégétique des réformateurs (87—104); Walther Eichrodt, Les rapports du Nouveau et de l'Ancien Testament (105—130); Oscar Cullmann, La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible (131—147); Franz J. Leenhardt, La Bible et le message de l'église au monde (149—168).
170) Ebenda, 84.
171) Ibidem, 109.
172) Ibidem, 109.
173) Mot E. Hirsch, ib., 111 ff.
174) «Car, en vérité, tout l'Ancien Testament n'est qu'une vaste prophétie,» ib., 113.
175) Ibidem, 118 ff.
176) Band 23 i rekken Beiträge z. evang. Theologie, hgg. v. E. Wolf.
177) van Ruler siterer L. Goppelt, Typos, p. 4: «Die jeweilige Auffassung und Deutung des AT steht in engster Wechselbeziehung zur theologischen Grundhaltung,» p. 7.
178) Ibidem, 13.
179) Ibidem, 13.
180) Ibidem, 68. Tilføyet fotnote: «Die These, dass das Alte Testament die eigentliche Bibel sei und das Neue Testament dessen erklärendes Wörterverzeichnis, verteidigte ich seinerzeit in meinem Buch *Religie en Politiek*, Nijkerk 1945, S. 123—149.» P. 88 anfører han at Calvin i sin kommentar til 2 Tim 3, 17 også taler om NT som «Anhang», accessio.
181) Ibidem, 65.
182) Ibidem, 32.
183) XVI, H. 8/9 (August/September).
184) Ibidem, 387—395.
185) Ibidem, 395—404.
186) Cfr. her også: «Das Neue Testament ist nicht weniger theokratisch unterbaut und eschatologisch auf das Reich Gottes hin orientiert als das Alte Testament; ... Dies macht die Spannung im Neuen Testament stärker, so dass man nicht schliessen darf, Altes und Neues Testament verhielten sich zueinander wie theokratische und soteriologische Predigt,» p. 400.
187) Ibidem, 401.
188) Ibidem, 402.
189) Ibidem, 403.
190) Ibidem, 337—370.
191) Ibidem, 337—343.
192) Ibidem, 342.
193) Ibidem, 343—356.
194) Ibidem, 343.
195) Ibidem, 346 ff.
196) Ibidem, 350.
197) Ibidem, 355.
198) Ibidem, 356—370.
199) Ibidem, 356.
200) Ibidem, 357.
201) Ibidem, 358.
202) Ibidem, 366.
203) Ibidem, 367.
204) Ibidem, 369.
205) Neue Folge. Zehn Predigten mit hermeneutischen Erwägungen, Neukirchen, Kreis Moers.
206) Aspects of Old Testament Thought (London). The James Sprunt Lectures delivered at Union Theological Seminary, Richmond, 1955.
207) Ibidem, 15.
208) Ibidem, 21.

FORKORTELSER

AThR = Anglican Theological Review, Evanston
DTT = Dansk Teologisk Tidsskrift, København
EvTh = Evangelische Theologie, München
ExT = Expository Times, Edinburgh
HibJ = The Hibbert Journal, London
Int = Interpretation, Richmond
IRM = International Review of Missions, London

JBL = Journal of Biblical Literature, Philadelphia
NTT = Norsk teologisk tidsskrift, Oslo
RGG[2] = Die Religion im Geschichte und Gegenwart, 2. aufl., Tübingen
RHPR = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Paris
RSPhT = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Paris
RThPh = Revue deThéologie et de Philosophie, N. S., Lausanne
SEÅ = Svensk Exegetisk Årsbok, Uppsala
SvTK = Svensk Teologisk Kvartalskrift, Lund
ThLZ = Theologische Literaturzeitung, Berlin
ThQ = Theologische Quartalschrift, Stuttgart
ThR = Theologische Rundschau, Tübingen
TTK = Tidsskrift for teologi og kirke, Oslo
ThZ = Theologische Quartalschrift, Stuttgart
WW = Wissenschaft und Weisheit, Düsseldorf
ZAW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin
ZdZ = Zwischen den Zeiten, München
ZNW = Zeitschrift für die ntl Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlin
ZSyT = Zeitschrift für systematische Theologie, Berlin
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen

LITTERATUR

Olaf Moe: Paulus' brev til efeserne. H. Aschehoug & Co., Oslo 1956.

Det har lenge vært et følt savn at vi på de nordiske språk ikke har hatt noen kommentar til Efeserbrevet, bygget på grunnteksten. Den danske kommentar av P. Madsen har ikke vært å oppdrive på en tid. Vi er derfor glade for at professor Moe nå — etter å ha trukket seg tilbake — gir oss en kommentar over dette skrift, bygget på forelesninger for studentene.

Det er alltid betryggende å følge professor Moe på hans ferd gjennom et av de nytestamentlige skrifter. Slik også her i denne kommentar. Vi møter ærbødigheten for stoffet, den grundige og samvittighetsfulle eksegese, hvor hver enkelt detalj behandles. I den detaljeksegetiske gjennomgåelse har Moe sin styrke. Vi har her en verdifull veileder som vi alle trenger. For den som virkelig gir seg tid til å følge med på ferden, vil Efeserbrevets rike tanker etter hvert åpne seg.

Kommentaren har fått noe av det samme preg som Moe finner karakteriserer Efeserbrevet. Det er den mediterende form, den takknemmelige undring og tilbedende tone som trer oss imøte. Roen, freden, preger det hele. For dette vil vi takke professor Moe.

Allikevel er det visse spørsmål som jeg har måttet stille meg under gjennomlesningen. Er det bare freden som preger det hele? Får den *virkelighetssituasjon* som menigheten befinner seg i her i verden — slik Efeserbrevet skildrer den — komme helt til sin rett? På den ene side er den *omgitt av ondskapens åndehær i himmelrommet* og på den annen side *har den sitt hode i himmelen i den himmelfarne Frelser og Herre,* som har seiret over de onde makter. Vi har noe av *kampsituasjonen* i Efeserbrevet. Den får ikke slik prege kommentaren som den burde gjøre. Dette er vel også årsaken til at tanken om *Guds kraft,* som er et slikt hovedord i brevet, heller ikke får den betoning som kunne være ønskelig.

Jeg har måttet spørre meg selv hva årsaken kan være til at denne side — selv om den jo er fremme — ikke får prege kommentaren mer. Jeg er kommet til det resultat at det er den sterkt *dogmehistoriske* orientering som hindrer Moe i å la dette komme til sin rett. Interessen for Moe når det gjelder det teologiske stoff samler seg om dets plasering innen kanon. Det gjelder å påvise det egenartede i forhold til de øvrige paulinske brev og hevde at det i *læremessig* henseende ikke inneholder noe som peker utover den paulinske teologi slik vi kjenner den fra de eldre paulinske brev. Det hindrer Moe i å få fram hele den forestillingsverden som trer fram i Efeserbrevet.

Det vi savner, er forsøket på en *religionshistorisk* plasering av Efeserbrevet. Det er jo åpenbart at vi her møter termini, tanker og forestillinger fra den gnostiske litteratur, spesielt i soteriologien. En konfrontasjon her ville ha hjulpet til klarere å tegne menighetens situasjon slik den skildres i vårt brev, samtidig som også det egenartede hos Paulus likeoverfor gnosis ville kommet klart fram. Den nyere forskning av Efeserbrevet kunne her ha kommet til god nytte.

Den detaljeksegetiske gjennomgåelse er grunnleggende og nødvendig. I denne ser vi kommentarens store verd. Den vil alltid kunne være til stor hjelp i arbeidet med vårt brev. Faren er at vi kan bli så begravet i detaljer at de store og ledende tanker kommer bort for oss.

Torbjørn Osnes.

Det gamle testamente i historisk og evangelisk belysning.

Det er i vore dage ikke ualmindeligt i Danmark at høre beklagelser over religionsundervisningen og dens kår. Berettigelsen af disse klager skal jeg ikke udtale mig om, men blot i stilfærdighed bemærke, at det jo gerne er beklagelserne, der kommer til orde, mens tilfredsheden sædvanligvis forbliver tavs. Jeg er ikke i tvivl om, at vi i Danmark har en stor stab samvittighedsfulde og evnerige religionslærere ved vore skoler. Lad mig præsentere en af dem for norske læsere. Det er jo muligt, at man i Norge kender til den samme vanskelighed, vi har haft i Danmark igennem flere år, at Det gamle Testamente har ført en tilbagetrukken tilværelse i skoleundervisningen. Men lad mig nu nævne navnet på den forfatter, jeg ville præsentere: *Gustav Tolderlund-Hansen.* Han har forlængst slået sit navn fast både som gymnasielærer i almindelighed og som religionslærer i særdeleshed, og han har nu ydet

et værdifuldt bidrag til den i forvejen ikke ringe materialsamling, der står til rådighed for interesserede religionslærere her i landet, med en vægtig bog, der er udkommet hos *Gyldendal* under titelen: »*Det gamle Testamente i historisk og evangelisk belysning*«. Bogen koster kr. 16,75 og er på 336 sider.

Forfatteren har bemærket, hvilket opsving den gammeltestamentlige forskning har taget i de seneste år og at Det gamle Testamente inden for forkyndelsen har fået en hel anden placering end blot for en menneskealder siden. Med den foreliggende bog har han ydet et vægtigt bidrag til, at Det gamle Testamente også kan blive taget frem af skammekrogen i skolerne. Det er tænkt som en håndbog for lærere og indholdet skulle ikke gøre det vanskeligt for en lærer at fængsle større børn og gøre dem interesserede i religionstimerne.

Lad det være sagt med det samme: Bogen er ikke alene nyttig for lærere, men i høj grad også for præster. Efter en indledning på ca. en snes sider, hvor han giver mange gode pædagogiske råd, følger »tekstgennemgangen«, som omfatter det viktigste af det stof i Det gamle Testamente, man normalt kan nå at gennemgå med mellemskolebørn. Denne gennemgang er praktisk opdelt i forskellige afsnit. For at give et indtryk heraf, vælger vi Tolderlund-Hansens gennemgang af skabelsesberetningen. »Kommentaren« er kortfattet ud fra den betragtning, at man ikke skal »kommentere« alt for meget i en skolestue. Udførlig er derimod næste afsnit om »baggrunden«, hvor læreren finder materiale til at fortælle børnene om datidens religiøse forestillinger, verdensbillede o.s.v. Et flg. afsnit, der er grund til at fæstne opmærksomheden ved, hedder »forkyndelse«, hvori stærkt understreges Bibelens særstilling til forskel fra den gængse mytologi, forskellen mellem Israel og Babylon og betydningen af, at Bibelen fortæller, at mennesket er skabt i Guds billede. Ikke mindst viktig er det sidste afsnit, som forfatteren kalder »metodiske« bemærkninger. Her er en virkelig hjælp til bibringelse af dette i vore dage så omstridte begreb: »religionsundervisning«.

Lad os sluttelig til overflod meddele, at forfatteren skriver et klart og levende sprog.

Jordt Jørgensen.

RITUALSPØRSMÅLET I NORGE 1785—1813

Opposisjonsinnlegg ved Helge Fæhns disputas 14. februar 1957.

Av Einar Molland (I) og Andr. Seierstad (II).

I.

Norsk liturgihistorie er et emne som bare i liten utstrekning har vært gjenstand for primærforskning. Helt udyrket kan feltet dog ikke kalles. Våre praktiske teologer fra W. A. Wexels inntil i dag har i sin undervisning behandlet emner fra gudstjenestens historie, og enkelte av dem har i sitt forfatterskap beskjeftiget seg mer inngående med spesielle punkter i liturgihistorien. Fra tidligere tid kan her nevnes Andreas Grimelund. Caspari undersøkte i polemisk interesse nattverdordenes og dåpsspørsmålenes historie også i den dansk-norske kirke (1868, 1871). Oscar Moe, og i vår samtid Johan Johnstad, har skrevet sammenfattende framstillinger av gudstjenestens historie (1888, 1953). W. K. Hesselberg og Gustav Jensen skrev om liturgiske emner med historisk sakkunnskap. Oluf Kolsrud har samlet viktige kilder til vår middelalders gudstjenestehistorie, hittil bare delvis utgitt, og han behandlet også enkelte detaljer i gudstjenestens historie etter reformasjonen. Og til et så sentralt liturgihistorisk emne som nattverdens historie har vi Birger Gulbrandsens store monografi «Nattverden i norsk kirkeliv» (1948). Alt i alt er det da en del undersøkelser som er foretatt på dette felt. Praktisk talt alle som gjelder tiden etter reformasjonen, er registrert i doktorandens bibliografi.

Men dagens doktorand er den første som har drevet primærforskning i større stil innenfor den rene liturgihistorie. I sin utgave og analyse av «Fire norske messeordninger fra middelalderen» (1953) og i flere mindre arbeider har han allerede dokumentert en fremragende liturgiologisk innsikt. Og nå har han i den foreliggende avhandling konsentrert sine undersøkelser om en periode på ca. 30 år innenfor den sene opplysningstid.

Valget av tidsrommet kan under flere synspunkter forekomme merkverdig. Våre kirkehistorikere har fra den johnsonske vekkelse av hatt liten sympati for opplysningstiden, med enkelte unntagelser. Den periode innenfor opplysningstiden som er undersøkt av doktoranden, er også svært kort, bare tre årtier. Dessuten viser det seg at bare en meget liten brøkdel av dette tidsroms reformplaner ble realisert. Man kan derfor ha grunn til å spørre om berettigelsen av å gi emnet den avgrensning det har fått, og av i det hele å gjøre dødfødte reformplaners skjebne til gjenstand for en så grundig undersøkelse.

Ved nærmere studium av boken må imidlertid disse innvendinger forstumme. At doktoranden har skrevet med sympati og forståelse om opplysningstiden, til tross for at dens idealer på gudstjenestelivets område neppe er hans egne, tjener ham kun til ros. Når den undersøkte periode er relativt kort, skyldes dette at doktoranden har valgt å utnytte hele det eksisterende materiale til belysning av en tidsalders gudstjenesteformer og kirkelige handlinger. Da materialet for akkurat denne tid er meget stort, må den periode som behandles på denne måte, gjøres forholdsvis kort. Forskningen er bedre tjent med en undersøkelse av denne type (NB! når den er utført slik som her er gjort) enn med en bok som dekker århundrers historie med tilfeldig kildeutnyttelse.

Den minutiøse undersøkelse av et kort tidsrom er i denne avhandling stadig satt inn i den større liturgihistoriske sammenheng. En rekke fortrinlige små oversikter basert på kildestudier belyser på mange punkter den liturgiske utvikling fra reformasjonen av, og på en del punkter er også utviklingen etter 1813 belyst i knappe små oversikter som føres fram, leilighetsvis, helt til Alterboken av 1920.

Doktoranden har, så vidt jeg skjønner, hatt to grunner til å velge tidsrommet 1785—1813. Han har øyensynlig ønsket å legge en solid basis for studiet av Norges liturgihistorie etter atskillelsen fra Danmark. Men denne periode er også åpenbart valgt fordi doktoranden her har gjort interessante arkivfunn som har gjort det mulig å skrive en dokumentert undersøkelse av det norske presteskaps stillingtagen til opplysningstidens liturgiske reformplaner og derunder også belyse den liturgiske praksis.

Den kronologiske avgrensning av perioden forekommer meg å være fullt forsvarlig. Utgangspunktet er offentliggjørelsen av Bastholms «Forsøg til en forbedret Plan i den udvortes Gudstjeneste» i 1785, som utløste den store liturgiske debatt (s. 4). Sluttgrensen for perioden er derimot ikke liturgihistorisk motivert, fordi det

ikke er mulig å sette en liturgihistorisk motivert grense før vi kommer langt ned i det 19. århundre. Doktoranden mener vi må gå til ca. 1845, mens jeg er tilbøyelig til å mene helt til de store liturgiske forandringer i 1886 og 1889. Året 1813 er valgt som avslutningsår ut fra den politiske historie, idet Norges atskillelse fra Danmark er satt som grenseskjell (s. 5). Jeg vil ikke gjøre noen innvending.

Grunnstammen i doktorandens materiale er to serier av betenkninger om de liturgiske spørsmål, avgitt av norske geistlige i 1791 og i 1806. Betenkningene er svar på sirkulærer om de liturgiske reformforslag som Kanselliet hadde sendt geistligheten både i Danmark og Norge til uttalelse. Fra norske biskoper og prester foreligger ca. 180 betenkninger av meget skiftende lengde, foranlediget av sirkulæret av 1791, og 52 svar på sirkulæret av 1806. Noen av svarene er trykt i samtidens tidsskrift- og brosjyrelitteratur, men det store flertall er utrykt. Ett enkelt dokument har doktoranden selv publisert i NTT 1954, biskop Johan Nordal Bruns liturgiske forslag av 1806. 1791-betenkningene finnes dels i Riksarkivet i Oslo, dels i Statsarkivet i Trondheim, mens de fleste av de norske 1806-betenkningene er havnet på et ved første blikk så overraskende sted som i Landsarkivet for Sjælland, og noen av dem ligger i Statsarkivet i Bergen. Dessuten finnes 176 norske betenkninger fra året 1800 om et spesielt spørsmål, fritt valg av prekentekster; disse er spredt i 5 offentlige arkiver i Norge og Danmark. Videre har doktoranden undersøkt hva de trykte reskriptsamlinger, arkivalia i Kanselliets arkiv, General-kirkeinspektionskollegiets arkiv, de norske bispe- og prostearkiver osv. sammen med dagbøker, memoarer, folkeminneopptegnelser o. lign. kan opplyse om liturgisk praksis og om forandringer og dispensasjoner på gudstjenestelivets område, og søknader om, eller planer om, slike forandringer.

Avhandlingens komposisjon er klar og oversiktlig, med en saklig betinget ordning og innenfor de enkelte avsnitt en kronologisk fremadskridende undersøkelse. Etter en knapp innledning om problemstilling og metode følger et stort kapitel om høymessen, derpå et mindre om de øvrige gudstjenester, så et stort kapitel om sakramentene og de kirkelige handlinger, og til slutt «Konklusjon og linjer», hvor den tradisjonelle mening om denne prestegenerasjons liturgiske selvrådighet blir tatt opp til kritisk vurdering. I kapitlet om høymessen presenteres først den litterære debatt som Bastholms «Forsøg» utløste, så kansellisirkulæret av 25. juni 1791, dets forhistorie og hovedtanker, og derpå innholdet av de norske betenkninger som det foranlediget, for så vidt som

de angår høymessen. Så følger de liturgiske forandringer og reformtanker inntil Boisens ritualforslag i 1806, tilsvarende undersøkelse av foranledning og innhold for Boisen-planen, utførlig redegjørelse for de norske betenkninger, og til slutt de liturgiske endringer og dispensasjoner fra 1807 til 1813. I de 8 små avsnitt om de enkelte kirkelige handlinger presenteres igjen reformforslag, uttalelser fra 1791 og 1806 og de gjennomførte endringer.

Så meget om bokens anlegg, komposisjon og innhold.

Som helhet er denne avhandlingen et fortrinlig arbeid som fortjener den høyeste ros. I teknisk henseende rager den høyt opp. Den er utført med en akribi og stringens som er velgjørende.

Man får inntrykk av doktorandens akribi allerede ved å kontrollere hans overmåte tallrike krysshenvisninger, hvorav jeg har funnet bare en eneste som ikke stemmer (s. 54 hvor A 3 skal være A 1). Trykkfeil eller skrivefeil fra forfatterens side er overmåte sjeldne. Dog skal vel «ordning» s. 65 l. 2 f. n. være «forordning». Ussing, som doktoranden her refererer, taler om «Forordningen af 29 May 1744». Personnavn og boktitler er nesten unntagelsesløst helt korrekte. Ett enkelt navn kan være gjengitt på 2 forskjellige måter, idet sogneprest C. Norman på Kongsberg en gang har fått sitt navn med 2 n'er (s. 42), to ganger med én n (s. 294, 304). Stiftsprost, senere biskop Christian Sørenssen, som er omtalt mange ganger, har konsekvent fått sitt navn skrevet Sørensen. Han skrev selv Søren*ss*en, den skrivemåte som da også bruktes av f. eks. Halvorsens Forfatter-Lexikon. Jeg vet heller ikke hvor doktoranden har hans initialer fra når han både i personregistret og i listen s. 299 kaller ham C. J. Sørensen. I den litteratur jeg kjenner, forekommer aldri noe annet fornavn enn Christian.

Til doktorandens språk har jeg også særdeles lite å bemerke. Han skriver en nøktern, klar stil, ofte med rammende uttrykk. Han er dessuten lojal mot opplysningstiden og henfaller ikke til ironi i omtalen av den, som så mange teologer gjør. Jeg må dog sette fingeren på doktorandens merkverdige bruk av ordet «altså» (s. 28 f., 109 n. 47 og 119).

Men viktigere enn formalia som med sjeldne og små unntagelser er ulastelige, er avhandlingens saklige innhold. Her er jeg særdeles tilfreds med denne gjennom vederheftige, solide og uklanderlig dokumenterte bok, hvor de minutiøse undersøkelser av detaljer stadig er satt inn i et større perspektiv som gir dem virkelig interesse. En stor mengde kontrollprøver jeg har foretatt i de trykte kilder og i arkivalia i Det danske Rigsarkiv og i Landsarkivet for Sjælland, har vist hvor grundig og nøyaktig og hvor innsiktsfullt

doktoranden har behandlet sitt materiale. Jeg har dog funnet enkelte opplysninger som korrigerer eller supplerer det bilde han har tegnet av gudstjenestelivet og av prestenes syn på de liturgiske reformspørsmål.

Doktoranden har undersøkt hvor utbredt liturgiologisk litteratur har vært i norske prestebiblioteker i hans tidsrom, og har da funnet at Ussings store verk «Kirkeforfatningen i de kongelige danske Stater» er omtalt i 15 norske betenkninger fra 1791 (s. 22 f. med tilhørende note 69) og forekommer i 8 kataloger fra bokauksjoner etter norske geistlige i dette tidsrom (s. 23 n. 72). Undersøkelsen er karakteristisk for avhandlingens eksakte karakter. Doktoranden vil derfor utvilsomt sette pris på den i og for seg bagatellmessige opplysning at verket er sitert også i en av betenkningene fra 1806, nemlig den som er avgitt av prost Colban (nr. 11 i listen på s. 298).

Litt til av samme sort. Doktoranden skriver på s. 162 om de dispensasjoner som fra 1802 av ble gitt fra bestemmelsen om at hjemmedåp skal stadfestes i kirken. Blant de velstående var det en tendens til å arrangere hjemmedåp ved presten uten at det forelå noen fare for barnets liv, for derpå å unnlate å la dåpen stadfeste i kirken ved en dåpshandling hvor barn av det jevne folk ble døpt. I årene 1803—13 ble det gitt ca. 60 dispensasjoner til kondisjonerte folk i Danmark, mens bare 4 gikk til Norge, forteller doktoranden, som derpå angir navn og dato for disse dispensasjonene. Jeg kan forære ham et femte eksempel: 11. november 1803 ble kjøpmann Robert Major i Christiansand fritatt for å la sin hjemmedøpte sønns dåp stadfeste i kirken. (RAK, 1. Dept. Registrant 1803 nr. 401; Wessel Berg har dispensasjonen ikke under denne dato, men i note til 29. april 1803.) Senere på året fikk, som doktoranden riktig opplyser i note 28, kjøpmann I. Isaachsen i Christiansand en tilsvarende dispensasjon fra Kanselliet. Man forstår da godt den ytterst usnobbete stiftsprost Sørenssen i Kristiansand når han i sin betenkning i 1806 sier at hjemmedåp ved presten ikke bør finne sted, da den er «et Paaskud for Luner og Griller, og fremfor alt, for den mere og mere omgribende Fornemheds Syge».

Avhandlingens verdi beror ikke minst på de tallrike eksakte opplysninger om den liturgiske praksis. Side 59—65 redegjør doktoranden inngående for tidens måte å oppta kollekt i gudstjenesten ved den såkalte tavleombæring, som virket meget forstyrrende og derfor foranlediget mange reformforslag. Til belysning av praksis i Vor Frelsers kirke i Christiania, som doktoranden behandler s. 61 n. 43 og s. 101, finnes det imidlertid en kilde han har oversett, et reskript av 8. januar 1796 (finnes hos Fogtman). Her foreskrives

at i Christiania «de to af Kirkens Tavler .. herefter skal ombæres af Byens Klokker og Graver, samt at enhver Byens Indvaaner, som henhører til Menigheden, skal deeltage i de øvrige Tavlers Ombærelse, saa at Enhver uden Undtagelse, saavel Borger som Embedsmand, efter Tour og Omgang enten selv eller ved en Anden forretter dette Ombud». Det må altså normalt ha vært minst 4 tavler i gudstjenesten i Vor Frelsers kirke. Hittil hadde vervet vært utført av 8 hvert år utnevnte borgere, opplyses det i den forestilling fra «de eligerede Borgere» og magistraten som fremkalte reskriptet.

Doktoranden har foretatt minutiøse undersøkelser av ukedagsgudstjenestene i den sene opplysningstid. Han har samlet hva kildene kan opplyse om gudstjenester på hverdager, i hvilke menigheter de er blitt holdt, og når de er forsvunnet i de menigheter hvor de er blitt avskaffet. Der er imidlertid i kildene enkelte opplysninger om ukedagsgudstjenester som viser at de faktisk er blitt holdt, og som gjerne kunne ha vært tatt med. Et reskript av 21. august 1801 om skolene i Fredrikstad foreskriver at et visst antall elever fra fattigskolen skal møte til onsdags- og fredagsgudstjenestene. Et par reskripter i 1803 (17. juni) og 1805 (31. mai) om deling av gjøremål og inntekter mellom prestene henholdsvis i Christiansand og Christiania taler uttrykkelig om fredagsprekenen. Det er slikt som kunne ha vært tatt med, men som ikke nødvendigvis måtte tas med. Derimot synes jeg nok at når vi nederst på s. 131 får høre om avskaffelsen av, eller innskrenkning i, fredagspreken og torsdagspreken i Christiania, Tønsberg, Arendal, Kongsberg og i Nykirken i Bergen (n. 16), også burde ha fått høre at onsdagspreken i Bergens domkirke opphørte i 1803 ved nedleggelse av det ene av domkirkens kapellanier (reskript 9. september 1803). Det kunne også ha vært på sin plass å fortelle leserne at ved kgl. res. av 19. mars 1813 ble Kanselliet bemyndiget til *ad mandatum* å innvilge søknader om å la preken på onsdager i fastemåneden bortfalle, mot at presten på søndagene i faste skulle preke og katekisere over lidelseshistorien. Doktorandens periode ender altså med en fullmaktsdelegasjon med sikte på ytterligere å lette bortfallet av de siste hverdagsgudstjenester.

På den annen side får leserne ikke et helt korrekt bilde av forholdene på Kongsberg når de nederst på s. 131 får høre at torsdagsprekenen der opphørte i 1800, likeså fasteprekenen på hverdager. Leserne vil få inntrykk av at gudstjenesten på torsdager bortfalt totalt, men det var ikke tilfelle. I reskript av 1. august 1800 heter det nemlig videre «dog at, i Stedet for Torsdags-Prædikenerne, skal,

naar Communionen er tilendebragt, hver Torsdag Klokken 10 om Formiddagen, fra Paaske til Mikkelsdag, holdes offentlig Møde» med skoleungdommen. Den ukentlige kommunion på torsdag, som var foreskrevet for Kongsberg ved reskript av 15. januar 1745, fortsatte altså.

I kap. III, «De øvrige gudstjenestene», behandler doktoranden høytidsgudstjenestene, froprekenen, hverdagsgudstjenester, katekisasjon og, som anhang, kirkeåret. Som man ser av innholdsfortegnelsen s. VIII, har han ikke interessert seg for aftensang. Ordet «aftensang» er så vidt nevnt noen få ganger i avhandlingen, fordi det forekommer i kilder som refereres. Men vi får aldri noen opplysning hverken om gjeldende forskrifter, praksis, reformforslag eller innførte endringer i tiden 1785—1813. Hvorfor denne utelatelse?

Aftensang er nevnt i spørreskjemaet fra 1791, men bare i form av et spørsmål om tidspunktet kl. 2 i kjøpstedene var mest passende for aftensangen. Da aftensang dessuten overhodet ikke forekom på landet i Norge, er det ikke grunn til å vente mange uttalelser fra de norske prestene, men en og annen byprest kan ha uttalt seg. Er 1791-betenkningene helt stumme på dette punkt? I 1806 er aftensangen i hvert fall nevnt i garnisonsprest Herlofsens trykte betenkning som har forslag til liturgi for aftensang. Dessuten er den nevnt i biskop Keysers og stiftsprost Sørenssens betenkninger, som vi får høre s. 134. De foreslo begge at aftensang skulle erstattes med katekisasjon i kirken og nevnte at denne forandring var innført flere steder. At denne opplysning er riktig, kan man få bekreftet ved å lese de trykte reskripter. I 1803 ble det bestemt ved et reskript (9. september) at så snart kapellaniene i Fredrikshald og Skien ble ledige, skulle disse embeter nedlegges. Aftensangen skulle da opphøre og erstattes av katekisasjon ved sognepresten, i hans forfall skolelæreren. Denne ordning ble samtidig innført også for Stavanger og Arendal. I praksis ble bestemmelsene imidlertid bare delvis virkeliggjort. I Arendal ble kapellaniet inndradd ved vakanse i 1803, og da opphørte sikkert aftensangen. I Skien ble kapellaniet først vakant i 1810 og ble da nedlagt, sikkert med opphør av aftensangen som konsekvens. I Stavanger ble kapellaniet aldri nedlagt, for da res. kap. Børge Petersen døde i 1816, ble det utnevnt ny kapellan, den kjente Alexander Lange, uten hensyn til bestemmelsen fra 1803. Med Fredrikshald var det en annen historie igjen. Den residerende kapellan der i 1803, Mauritz Ullitz, var dengang henved 70 år. Han døde først i 1819, 85 år gammel, og sto i embete til sin død. Men så lenge kunne

man ikke vente med å avskaffe aftensangen. Biskop Bech fikk i 1806 utvirket et reskript (30. mai) som påbød at aftensang i Fredrikshald «herefter maa ophøre»; den ble erstattet med katekisasjon, «hvilken Biskoppen paa hensigtsmæssigste Maade har at foranstalte afholdet». Ordvalget er fullt forståelig når man vet at byen hadde en fordrukken sogneprest og en ubrukelig kapellan. Som motivering var opplyst at få eller ingen kom til aftensang. I 1806 opphørte aftensangen også i Drammen, idet stillingen som aftensangprest i Strømsø og Bragernes ble inndradd.

Hvor er så aftensangen blitt bibeholdt? Øyensynlig i de andre få byene som hadde kapellani. Dette gjelder sikkert Christiansand, hvor den residerende kapellans plikt til å preke hver søn- og helligdags aftensang er uttrykkelig nevnt i reskript 17. juni 1803, og utvilsomt Bergen (både Domkirken, Korskirken og Nykirken), nevnt i reskript av 15. juni 1804.

I kap. IV, «Sakramentene og de kirkelige handlinger», er der en tilsvarende utelatelse, idet her ikke er noe om ordinasjonen, et punkt som det sikkert er meget lite å si om i dette tidsrom. Jeg synes dog det måtte ha vært fristende for doktoranden å få anbrakt i denne sammenheng biskop Johan Nordal Bruns originale forslag fra 1806 om ganske å avskaffe bispeordinasjonen; det er nevnt s. 284 i fotnoten.

Til slutt et lite, men ikke uvesentlig tillegg til hva doktoranden skriver om spørsmålet frie prekentekster. Vår kirke hadde på denne tid bare én tekstrekke. År ut og år inn hørte menigheten den samme epistel og det samme evangelium på den bestemte søndag de var foreskrevet for, og prestene prekte år ut og år inn til høymesse over den ene serie evangelietekster. Ett av de liturgiske reformønsker som var sterkest fremme i den sene opplysningstids debatt, var ønsket om å komme bort fra dette system. Relativt få tenkte seg den løsning som ble realisert i 1886: å innføre en eller flere nye rekker av evangelier og epistler ved siden av den gamle. Man tenkte heller på alternativene å overlate tekstvalget til presten selv, vanlig slik at han på høytidene skulle være bundet til å velge tekster hvis innhold stemte med høytiden, eller å innføre *lectio continua* av visse bibelske skrifter med adgang for presten til å preke over et enkelt tema hentet fra den oppleste, noe lengre bibeltekst. Doktoranden redegjør s. 52—56 for de norske prestenes syn på saken og motiveringene for deres meget divergerende oppfatninger. S. 87—95 leser vi en interessant fremstilling av spørsmålet prekentekster, slik det ble drøftet fra 1800 og utover og til dels løst ved dispensasjoner. Doktoranden har omhyggelig registrert de ikke

så ganske få tilfelle da en prest har fått personlig tillatelse til fritt tekstutvalg for fremtiden. De norske prestene som fikk slik tillatelse, er visstnok alle nevnt på s. 90 og 91, i alt 30 prester. Dessuten kan doktoranden på s. 93 fortelle om de små friheter som noen prester tok seg på egen hånd, idet de ved enkelte anledninger hadde tillatt seg å preke til høymesse over epistelen, øyensynlig temmelig sjeldne tilfelle. S. 114—116 hører vi så om de norske prestenes stilling til fritt tekstvalg i betenkningene av 1806.

Alt dette er fortreffelig belyst av doktoranden. Men han har forbigått to generelle tillatelser til fritt tekstvalg for samtlige prester i begge riker ved to bestemte anledninger, nyttårsdag 1801 og nyttårsdag 1802. Den første, gitt ved reskript av 7. november 1800 til samtlige biskoper i begge riker, var fremkalt av et andragende fra biskop Balle, som mente at den foreskrevne tekst på nyttårsdag ikke ga anledning til slike betraktninger som man gjerne ville ledes til på den dag da et nytt århundre begynte. Derfor ble det bestemt «at paa næstkommende Nytaars Dag maae overalt udi Kirkerne i begge Vore Riger, istædet for Dagens anordnede Text, prædikes over en anden bibelsk Text, og maae det være Præsterne overladt selv at vælge den Text, som de finde meest passende til Dagens Anledning og Hensigt, saavelsom og Psalmerne til Dagen, efter Talens Indhold». (Reskriptet finnes i 1. Dept.s Registrant Nr. 437; trykt hos Fogtman, Registerbind I s. 536; Wessel Berg IV. 269 f.)

Året etter kom et tilsvarende reskript til samtlige biskoper i begge riker, utstedt 14. november 1801. Her er motiveringen at enhver god kristen og fedrelandsvenn ved årsskiftet vil ønske å takke forsynet fordi krigsfaren er blitt avvendt. For å få anledning til å holde en for denne situasjon passende preken, skal enhver prest få lov til fritt å velge tekst og salmer på kommende nyttårsdag. (1. Dept.s Brevbog 1801 Nr. 1170; Fogtman, Wessel Berg.)

Disse reskriptene danner formodentlig bakgrunnen for en uttalelse i 1806 av sokneprest Kastrup i Haa som doktoranden har undret seg over s. 114 n. 88. Kastrup sier at «Enhver Religions Lærere har, efter vor allernaadigste Konges givne Tilladelse, faaet Frihed at vælge af Jesu Taler og af Bibelens øvrige Bøger de Texter, som han finder overeensstemmende med sin Menigheds Tarv». Doktoranden sier det er uklart hvor Kastrup kan ha fått dette fra; hans svar i 1800 tyder iallfall ikke på at han dengang misforsto det sirkulære som ga prestene anledning til å uttale seg om de frie prekentekster. Men etter denne enquête på våren og forsommeren 1800 kom det i november—desember et sirkulære om at alle

prester hadde fritt tekstvalg på kommende nyttårsdag, og neste år igjen et tilsvarende sirkulære som riktignok bare gjaldt den ene dag, nyttårsdag. Det er åpenbart disse sirkulærer som sokneprest Kastrup har generalisert.

Her skal jeg slutte. Det har vært en fornøyelse og en nytelse å lese en så godt komponert, så eksakt utført og så velskreven fremstilling av et emne som i doktorandens behandling viser seg å være langt interessantere enn man på forhånd skulle tro. Avhandlingen er rent historisk, uten verdidommer og uten paralleller med vår egen tid. Men dens emne savner så visst ingen aktualitet i vår tidsalder da de liturgiske spørsmål drøftes i en diskusjon hvor like divergerende synsmåter kommer for dagen som i den siste mannsalder før 1814. Jeg vil derfor ikke bare ønske doktoranden til lykke med dette vakre arbeid, men også ønske at han måtte få mange lesere blant prester og andre som vil uttale seg om de liturgiske spørsmål. Og til slutt vil jeg uttrykke et håp om at doktoranden må få mulighet for å fortsette sine liturgihistoriske forskninger både i middelalderen og i tiden etter reformasjonen. Her har han forutsetninger for å arbeide som ingen annen.

Einar Molland.

II.

Det opus som ligg føre her i dag er etter mitt syn eit teologisk kvalitets-arbeid, og det både med omsyn til innhald og form. Forfattaren har gjort ein rik haust i arkiv og bibliotek. Komposisjonen av verket vitnar om stor sakkunnskap og dugleik. Når eg har visse ting å kritisera, gjeld det helst slikt som ein etter mitt syn har rett til å venta å finna i boka, men som det i liten grad eller slett ikkje er teke omsyn til.

Hovudtitelen på arbeidet er «Ritualspørsmålet i Norge 1785—1813». Doktoranden vil etter dette drøfta spørsmål som knyter seg til *Danmark og Norgis Kirke-Ritual* av 1685 og *Forordnet Alterbog* av 1688 i tida 1785—1813, for så vidt desse bøkene var gjeldande normer i denne tidbolken. Avhandlinga har også ein undertitel som nærmare presiserar det emnet doktoranden har valt seg: «En liturgisk og kirkehistorisk undersøkelse med særlig henblikk på geistlighetens stilling til tidens reformplaner.» Det er *det liturgiske* forfattaren vil ettergranska. I kyrkjeritualet står det om ein del ting som ikkje kan reknast til det liturgiske, t. d. om geistlig sjelesorg for dødsdømte fangar og «præstens embede med de besatte». Slike ting fell då utanfor den oppgåva som doktoranden har sett

seg. For så vidt fører det første adjektivet i undertitelen til ei *avgrensing* av oppgåva. Det same er delvis tilfelle med tillegget: «med særlig henblikk på geistlighetens stilling til tidens reformplaner». Doktoranden vil konsentrera sin interesse om reformplanane i gudsteneste-livet som er oppe i hans tidbolk, og serleg den stoda presteskapet har til dei. Men her gjeld det at om han *serleg* skal ta omsyn til dette, så har han ikkje dispensert seg sjølv frå *også* å ta omsyn til den tids liturgi-spørsmål *i det heile*. Det er såleis ikkje utanfor emnet å drøfta korleis kongen og kyrkjeadministrasjonen, og korleis dei radikale element i den tids kulturdebatt, og korleis det jamne kyrkjefolk såg på liturgi-spørsmåla. Og han har heller ikkje bunde seg til å drøfta *berre* konkrete reformframlegg som var oppe i tida. Tvert om, *i andre rekkja* lyt han òg koma inn på dei omskifte på det liturgiske område som har snike seg inn gjennom skikk og bruk, gjennom skifte i smak og tenkjemåte, gjennom maklegdom og slurv.[1])

Men om *granskingområdet* til ein viss grad er gjort meir *avgrensa* gjennom undertitelen, så er *synsvinkelen* for granskinga heller *utvida*. Ein kunne tenkja seg at doktoranden ville ha sitt arbeid vurdert på ein av tre måtar, ein kunne tenkja seg ei av tre former for undertitel:

1) En *liturgisk* undersøkelse etc.
2) En *liturgi-historisk* undersøkelse etc.
3) En *liturgisk og kirkehistorisk* undersøkelse etc.

I fyrste tilfelle ville lesaren ikkje hatt rett til å venta ei historisk framstilling av emnet, berre ei sakleg.

I det andre tilfelle måtte ein rekna med at det historiske synspunkt var der, men at det var avgrensa til det strengt liturgihistoriske.

I tredje tilfelle måtte ein rekna med ei fullstendig kyrkjehistorisk innføring i emnet.

Doktoranden har valt den sistnemnde og aller vidaste synsvinkel av desse tre. Han vil gjeva sine lesarar ei *liturgisk* og *kyrkjehistorisk* framstilling av sitt emne. Hadde hans program vore å skriva berre liturgi-historie, kunne han meir einsidig ha haldi seg til det liturgiske. Men han har valt å stilla brytningane på det liturgiske området for ca. 150 år sidan inn i den kyrkjehistoriske samanhengen.

1) Når doktoranden seier (s. 30): «. . . og endelig gir de (dvs. betenkningene) oss mange interessante opplysninger om den liturgiske praksis. Dette siste har imidlertid betydning for vår undersøkelse bare i den grad det belyser prestenes ønsker og forslag», blir det noko tvilsamt om han heile tida konsekvent har halde fast på det program som ligg i titel og undertitel.

Eg er glad og takksam for at doktoranden har lagt opp arbeidet etter dette vide sikte. For det kyrkjehistoriske aspekt er turvande til full forståing av det som hender på det liturgiske området. Spesialstudiet er godt og nyttigt. Og doktorandens emne representerar eit typisk stykke spesialstudium. Men spesialstudiet må ikkje tapa av syne den organiske samanhengen med dei nærmaste område. Både kyrkja og vitskapen treng ekspertar og spesialistar, men ekspertar som har syn for *heilskapen.* Til skremsel for alle som tenderar mot einsidig spesialisering vert det fortalt om ein tysk hudlekjar som skal ha sagt til sine kolleger på ein dermatologisk kongress: «Die Haut ist ein Schlauch, was drinnen ist, geht uns nicht an!» Slike spesialistar er det lite bruk for.

Doktorandens arbeid er ikkje einsidig sakleg-liturgisk. Det har eit historisk innslag. Det er i alle fall liturgi-historisk. Men det kyrkjehistoriske synspunkt er etter mi meining for lite tilgodesett, serleg etter det som er lova i undertitelen. Arbeidet er strengt monografisk, og vi får ikkje så klårt syn for samanhengen med åndslivet i samtida eller dei straumdrag som vekte den liturgiske uro som sermerker tidbolken. Eit større internasjonalt, sosiologisk og biografisk materiale kunne vore drege inn i framstillinga til stor nytte for forståinga av dei ulike vota i ritualspørsmåla. Ordet «Geistligheten» er nemnt i undertitelen. Hadde markante, geistlege personar fått stiga fram som dei stod og gjekk, som individualistar, som gruppemenneske, som born av si europeiske samtid, som berarar av arv frå eldre rørsler, ville ein lettare fått auga på dei drivande kreftene.

Vel er det så at når det gjeld forminga av materialet til ei bok som denne, kjenner ein seg stillt framføre valet mellom sakskildring og sogeskildring. Og vel er det så at kjeldematerialet i dette tilfelle ligg best til rette for ei reint sakleg framstilling. Men det kan òg tenkjast ein kombinasjon av historisk orientering og sakleg tilrettelegging. Og om hovudtyngda av kjeldestoffet er geistlege svar på spørsmål frå styremaktene, så treng likevel ikkje det heile verta ei gallup-etterrøkjing der poenget er å syna at *så* mange meiner det og *så* mange meiner det motsette. I den store mengd av fråsegner er det ikkje lite tilfang til forståing av den motivering kyrkjemannen har hatt for sitt standpunkt, og doktoranden har ofte gjeve prøver på det. Men det vert oftast fragmentarisk, det vi får greie på av den slags. Opplysningar om ein manns syn på dei ymse punkt i liturgien er gjerne spreidde her og der i boka. Hadde endå personregisteret bak i boka gjort det lett å finna fram og knyta i hop alt det som er sagt om same mannen her og der i framstillinga,

ville mykje vore vunne. Biografisk materiale som ein kan henta frå andre kjelder enn hovudmaterialet er nytta i rett stor grad til orientering om vedkomande manns stode i eit visst detalj-spørsmål, men ikkje verkeleg utnytta til ei kyrkjehistorisk framstilling av den tids ritualproblem. Dei tilrådingar og vota som boka gjer greie for ville vore mykje lettare å forstå og vurdera om mennene og deira ålmenne grunnsyn hadde stige meir plastisk fram. To kyrkjemenn kan syna seg like u-interesserte i vidtgåande ritualbrigde, men utan å ha same motivering. Å få tak i motivet til eit krav og eit standpunkt er nykkelen til å forstå saka historisk. Ein prest kan stille seg relativt kjøleg til liturgiske reformkrav anno 1791 eller 1806 anten av di han har eit teologisk konservativt totalsyn som gjer at han finn seg vel med den gamle liturgien.[2]) Eller han kan stilla seg relativt kjøleg til reformstrevet trass i at han teologisk er ferdig med ortodoksien og brenn for dei nye tankane som er oppe i tida, men finn det meiningslaust å laga ein ny liturgi som gjev uttrykk for eit nytt religiøst syn før ein har gjeve folket del i det nye synet som ligg til grunn.[3])

Når så mange prestar peikar på at dei styrande bør gå varsamt til verks med reformer av omsyn til *ålmugen*, som ikkje vil forstå inngripet i dei ned-ervde religions-skikkane, så er det klårt påpeika av doktoranden. Men også her kunne det vore presisera at det ligg ulikt grunnsyn bakom denne åtvaring. Sume talar om «Fordomme» og «Overtroe».[4]) Andre talar om det «Anstød» som ein kan valda

2) T. d. Normann, Kongsberg, Hofgaard, Heddal (1791).

3) Hans Hammond i Drammen, seinare i Rakkestad, skriv i eit brev 13. august 1785: «Hvilken Larm de lana caprina, den udvortes Gudstjeneste? Ingen tænker paa nyttige Skolers Indretning og Fonds til Fattiges Oplærelse ... Almuen kjender ej Religionen. Omstøb Lærerstanden, Christendommen skal blomstre!» Udsigt over P. F. Suhms Levnet og Skrivter. Tilligemed Valg af hans lærde Brevvexling. Kbh. 1798 s. 381. Og i eit anna brev 19. november 1791: «Hvilken uhyre Mængde Brochures og Pamphlets fra Dania, de lana Caprina, Liturgien, Bastholm begyndte ... Skolerne forsømmes, der med en Lov af 10 Linier kunde afgjøres. Saa mange skoleholdere, saa stor Løn, lignes paa hvert Kald. Sagen er da klar. ... Det er latterligt at have en Lærebog, der behøver en Commentair [ɔ: Pontoppidans forklaring] og den er obscurum peræque obscurum, ex gr. alt det orientalske Sladder udi tredie Artikel; lutter Credenda, ingen moral: Alting indrettet for at danne Skjelmere, Mordere Tyve, der troe, naar betjent, at blive salig; det er jo nok. Gud forbarme sig! ... Jesu rene Lære, naar faar man den? ... Man begynder bag fra; Liturgie, opskruede Psalmer ,men ingen foregaaende Oplysning.» L. c. s. 385, 386, 387. Biskop F. J. Bech skriv med tilføre av biskop Boisens reformplan 1806 m. a.: «Hverken Hr. Biskop Boisens eller nogen anden Plan til Forbedring ved den offentlige Andagt bør heel eller strax og paa eengang afløse den nærværende Liturgie ... Neppe gives der nogen grundet Tvivl om Gavnligheden af og tildeels Trangen til Forandring og Forbedring i den nærværende Liturgie. Afgjort er det vel dog, at man i mange Stykker maatte ønske baade rigtigere Tanker og Forestillingsmaader ... Kun hastes maa ikke dermed, som med en nu ikke længer opsættelig Forandring. Tiden synes ikke at være den beleilige ... Thi paa eengang lettet Anker og gaaet til Seils, veed man slet ikke om Stormen drev os frem eller tilbage ... Der ere flere Ting, som staae i Forbindelse med Forbedring af den offentlige Gudsdyrkelse, som maa gaae forud, eller dog lige Skridt med den. Lad os endnu faae nogen Tid til at planlægge, ordne op saa vel indrette og forbedre som Sted og Omstændigheder tillader, vort Almueskolevæsen ... Det vilde dog være et ganske urigtigt Forhold en forbedret Liturgie kom til at have imod et uselt Skolevæsen. Forbedringen syntes da at tage Begyndelse bag fra, i stæden for at begynde i den naturlige Orden.» Ny Minerva, Januar—Mars 1807 s. 54, 63, 67.

4) Pihl i Vang, Hedmark; Leganger, Eidsvoll; Crøger, Andebu, 1791.

i kyrkjelydane[5]) og som Paulus åtvara mot og som Luther var så redd for å valda.[6]) I fyrste tilfelle vurderar ein uviljen mot liturgibrigde hjå ålmugen som eit *kulturelt*, pedagogisk problem, i siste tilfelle som eit *religiøst* problem fyrst og fremst.

Svikten i frammøtet til sundagsgudstenesta, som var lett å merka ikkje berre i byane, men òg til dels i bygdene, har visseleg vore med og vekt trongen til liturgiske reformer. Det var så lett å tenkja seg at den gamaldagse gudstenesteordning var skuld i den minkande kyrkjesøkjing. Eksponentar for dette synet er t. d. A. Pihl i Vang, Hedmark og A. C. Krog i Gran.[7]) Andre trur slett ikkje at den gamle liturgien er orsak til at kyrkja vert avfolka. Dersom ein i truskap forkynner Guds ord slik som ein skal, kjem folk til kyrkja og er levande med både i preika og i liturgien. Dette gjev m. a. presten J. Røder i Stokke ord for. Han hadde tidlegare som prest i Aker og på Akershus samarbeidt med presten og herrnhutaren Johannes Gren i 10 år (1761—1771), og var tydelegvis ein forkynnar av same type og med liknande kraft. Han var imot gudstjenstlege omskifte og svara nei på spørsmålet om ein burde stengja kyrkjedørene når preika tok til. Han hadde ikkje vore plåga av folk som kom for seint eller vart leie av å fylgja messa til ende, tvert om, det var stor trengsel i kyrkja for å få vera med på alt.[8])

I denne samanheng er det naturleg å nemna Johan Nordal Brun i Bergen. «[Som] Sognepræst paa samme Sted (ɔ: Korskirken) saae han det sidste Halvaar Kirken ligesaa propfuld naar han prædikede, som det første.»[9]) Kor mange gonger han enn preika over same tekst, hadde han alltid noko friskt og levande å gjeva, endå bodskapen var den same. Det han bar fram, såg han som ei gave frå Gud:

5) Vahl i Bamble; Grave i Sauherad, 1791.
6) Bull i Botne, 1791.
7) «Er det sandt at Tænkemaade og Smag forandres med Tiiderne, saa bliver det vel heller ikke urigtigt at vore Kirkeskikke trænge til Forandring, paa det at samme kan blive meere over[ens]stemmende med Menneskets nærværende Tænkemaade og Smag, hvorved ustridig Gudstienesten, som nu saa meget af for mange forsømmes, vil vinde langt meere end om den fremdeles blev saadan at Mængden udøvede den uden at tænke derved, og de klogere betragtede den med Ligegyldighed. Vore Kirker, der virkelig ere for smaa naar alle vare flittige til at besøge dem, have nu altfor ofte Rum nok tilovers, fordi de fleste fandt Gudstienesten for trættende og føle ikke de hellige Opmuntringer som samme have til Hensigt. Pihl i Vang, Hedmark i fråsegn nr. 91, 1791. Provst Krog i Gran går inn for liturgibrigde og reknar med at gudstenesta derigjennom «vist vil blive mere underholdende og opbyggelig for Den der har Lyst til Herrens Ord og flittigt besøger Kirken og Guds Huus. Men — Hvor Faae ere ikke dog disse i vore Dage?» Fråsegn nr. 51, 1791.
8) «Aldrig har jeg mærket nogen Trættelse ved Psalmernes eller Messens Vidtløftighed, ej heller at Kirkedørene behøves at tillukkes under Prædiken enten for Udløbende eller Indtrængende, meget mere har jeg maattet anmode om Dørenes Aabnelse formeldest altfor stor Mængde af Mennisker i Forhold mod Kirkernes Enghed, da ofte alle Rum ere fyldte, Kirkegulvet gansk(e) opfyldt og dertil Kirkesvalerne opfyldt [av folk] som ei kand komme ind; hvilket foraarsager en ulidelig Qvalme for den Forrettende, helst naar Kirkedørene ere lukkede. Guds Aand regjere saavel de Bydendes som de Adlydendes Hjerter, saa udbredes Guds Rige.» J. Røder i Stokke. Fråsegn nr. 67, 1791.
9) Jens Zetlitz om J. N. Brun i Portrætter med Biographier af Danske, Norske og Holsteenere, utg. av G. L. Lahde. Hefte 3, Kbh. 1805 s. 46.

«Du mig til Tale gav det Kobberstærke Bryst
og Stemme klar, og det som skal min Hæder være:
at mig forstod endog langskjægget Bondemand.
I Talekunstnere, som vandt kun Folk af Smag!
imedens Eders Roes Tidsskrifterne ophøie
det mig var nok, jeg talte Himlens Sag,
og rørt slog Hjertet under Vadmelstrøie;
thi var Almues Mand mig altid vennehuld,
mig rakte trofast Haand, bød mig velkommen være;
hvorhen jeg kom at tolke Gudelære,
var det skjønt Værkedag, dog saa Kirken fuld!»[10])

Det er visseleg ein samanheng mellom J. N. Bruns bibelsk-malmfulle forkynning og hans forsvar for dei gamle kyrkjeskikkane. Og medan Bergen-bispen talar for fulle kyrkjer og samstundes vernar om den gamle kyrkjelege liturgi og salmesong, klagar Akershusbispen F. J. Bech i brev til Kanselliet 31. august 1808 over at hovudkyrkja i Christiania, Vor Frelsers kirke, er tom for tilhøyrarar jamvel paa dei store høgtidene (Kra. bispearkiv pk. 16, Statsarkivet, Oslo). Dei mest dugande forkynnarar i tida er klår over at den kyrkjelege krise *ikkje er ei liturgisk krise, men ei forkynningskrise.* Og jamvel biskop Bech anar det same, men meiner at ei kristendomsopplæring med eit nytt innhald skal gjeva den nye forkynning ei ny sjanse og omsider opna vegen for ein ny liturgi.

Dersom slike og liknande synspunkt var komne med i arbeidet, ville det etter mitt syn ha vore til stor vinning for det kyrkjehistoriske perspektivet.

S. 229 omtalar forfattaren at Claus Pavels i 1796 i tilslutning til eit framlegg av biskop Balle, bar fram den tanken at presten skulle stå bak altaret når han las, bad eller song, så han alltid kunne ha andletet vendt mot kyrkjelyden, og at også presten Abel, Vanse, i 1807 var inne på det same. Ein kunne her ta med det Jens Møller fortel at Balle eit års tid, 1811, kvar sundag heldt gudstenest i Helligåndskirken i København med spesielt ritual idet han sjølv var plasert bak altaret, men sitjande i ein stol.[11]) Utan tvil har norske teologistuderande i København sett Balle utføra gudstenesta slik.

Sjølvsagt er det dei gudstenester som vart administrert av presteskapet som er objektet for denne studie. Men eg skulle likevel sett pris på om også dei såkalla messefallsgudstenester hadde fått ein stutt omtale, fordi også dei vart kalla offentlege gudstenester og hadde sitt ritual.

10) J. N. Brun, Mindre Digte. 2. utg. 1818 s. 366 f.
11) Jens Møller, Biskop N. E. Balles Levnet, Kbh. 1817 s. 290 f.

Messefallsgudstjenestene var ikkje obligatoriske for alle kyrkjelydar, men i sokner der det var lang veg til grannekyrkja kunne den ordning innførast etter reskript av 10. mai 1765, i samsvar med eldre ordningar, at når presten var oppteken med gudsteneste på andre kantar i prestegjeldet skulle ein klokkar, lærar, medhjelpar eller annan lekmann halda gudstenestleg møte i kyrkja. Ritualet var fastsett slik:

1. Klokkeringing, 3 ganger.
2. Inngangsbøna.
3. Inngangssalme.
4. Lectio continua fra GT, 1 eller 2 kapitler.
5. Credosalmen «Vi tro allesammen».
5. Salme for dagen føre preika.
7. Evangeliet for dagen.
8. Preike lesi av Brochmands postille.
9. Fadervår.
10. Lectio continua frå NT, 1 kapitel.
11. Salme.
12. Utgangsbøn.

Det syner seg at ordninga, helst i modifisert form, har halde seg mange stader ut over 1700-talet, og at ho såleis har vore i bruk ymse stader i den perioden avhandlinga drøfter. Innkomne rapportar til departementet i 1821 og andre kjelder syner at messefallsgudstenester var i sving her og der i alle bispedøme.[12]) Fleire opptak vart gjort for å gjera meir ut av desse gudstenestene. I den tidbolken som doktoranden handsamar kjem prosten J. H. Berg i Land med framlegg om ei ordning for Toten og Valdres med klokkeringning, salmer etter den Evang. Christelige Psalmebog, opplesing en «Afhandling til Dagen» frå ei «Samling af hellige Taler», Fadervår, velsigning, katekisasjon.[13])

Noko av det som skulle interessera ein liturgihistorikar når det gjeld messefallsgudstenestene er den ting at vi her faktisk hadde ei føreskrift om lectio continua, men at denne lekken i ritualet synest vera av dei ting som lettast fall bort under gjennomføringa i praksis.

Spørsmålet om valfrie preiketekster har doktoranden klårlagt, serleg frå den statistisk-formelle sida. Eit nærskyldt spørsmål kunne også vore tangert, den uskikk at predikantar som ikkje hadde høve til fritt å velja tekst, las opp den fastsette perikopen, men tala om noko anna. Claus Pavels skriv i 1804 straks før han flytte til Noreg,

12) Pakke i Kyrkjedepartementet mrk. «Stistrupske og Osterhauske Legat». Spreidde opplysningar i andre arkivalia og i litteraturen.

13) J. H. Berg, Plan til faste Skoler . . . (manuskr. i Canselli-Breve 1. dept. juli—des. 1806 nr. 1964.

generelt om presten på stolen: «Han oplæser en Text som han dog ej er nødsaget at opholde sig ved naar den ej giver ham Stof til lærerige Betragtninger.» Denne talen prentar han oppatt som prest på Akershus og i Aker.[14]) N. E. Balle skriv alt i 1794 (Pligtankeret II Kbh. 1794 s. 9) om dei «mange Prædikantere, hos hvilke det bliver Mode, blot at forelese Texten, som et Motto, og derefter slet ikke meere at vedrøre, mindre forklare den.» Denne framgangsmåte er eit alvorlegt brot på kyrkjeritualet som presten har bunde seg til å overhalda, og dermed brot på presteeiden som han har svore: Secundo promitto me summa diligentia allaboraturum ut ... ceremoniæ in ecclesiæ receptæ observentur, nec qvidqvam contra constitutiones ecclesiasticas admittatur.» Kyrkjeritualet seier om høvet mellom tekst og preike: «Saa gaar Præsten i Prædikestolen og forretter Prædiken over det Evangelium som hører til Søndagen.» Og seinare: «Præsterne skulle blive ved Texten i deres Prædikener, den samme efter Guds Ord og den sande Kirkes Lærdom forklare saaledes retteligen at de Enfoldige vel kan forstaae dennem og deraf uddrage Lærdom, Undervisning, Trøst, Formaning, Straf og Refselse ...» Her ligg nok den største ritualsvikt hjå mange prestar i den tida, jamvel om dei formelt heldt seg til tekstene. Når det gjeld preste-eiden er det ein karakteristisk skilnad på reformmennene nå og dei 50—60 år seinare. Desse hadde samvitsvanskar fordi dei kjende seg hindra i å gjennomføra det dei hadde lova i preste-eiden. Dei første synest kjenna lite skruplar med å sabotera det dei hadde lova. Etter mitt syn kunne det ha vore grunn for doktoranden til å nemna Kristiansands-bispen E. Hagerups syn på preste-eiden i høve til Bastholms «Forsøg». I eit brev frå Hagerup til Balle 21. juli 1785, eit brev som doktoranden har gjort bruk av på annan måte, står det om Bastholms reformplan: «Hvad ellers Planer angaar, da maae jeg først bekiende at jeg ikke har kundet begribe hvorledes en offentlig Lærer i Kirken, der ved sin Indvielse til Embedet har høitideligen og ved Eed forbundet sig til at holde over de fastsatte Kirkeskikke, skulle med god Samvittighed kunne, og impune måtte angribe dem, uden dertil først af den Høieste Øvrighed at have enten Befaling eller dog Tilladelse, og saaledes i nogen Maade være dispenseret fra sin Eed.»[15])

Ser ein på utvalet av nyare litteratur som forfattaren har gjort bruk av og til dels vurdert når det gjeld meire tilfellelege utsegner av interesse for hans emne, kunne ein òg venta at han hadde om-

14) Claus Pavels, Er den tiltagende Ringeagt ... Kbh. 1804. Smaaskrivter. Kbh. 1805 s. 50—73.
15) N. E. Balles Levnet og Fortjenester ... samt et Udvalg af hans Brevvexling ... af Jens Møller, Kbh. 1817, s. 147.

tala Johan Johnstad, Kirkens gudstjenesteliv fra oldtiden til i dag, Oslo 1953. Serleg sidan Johnstad finn at den Evangelisk Christelige Psalmebog har spela ei større rolle for oppløysinga av den gamle liturgien enn doktoranden synest meina.[16]) Ei nøgjare ettergransking av den nemnde salmeboks innverknad på liturgien i Christiansands stift og eventuelt i andre bispedøme der boka fekk innpass, under jamføring med same fenomen i Danmark, serleg på Sjælland, ville ha vore av interesse.[17]) Når talen er om den Evangelisk Christelige Psalmebog og liturgien, saknar eg òg omtale av ei anna moderne bok: Gudstjenestekollekterne, Den ældre og yngre række. Ved et arbejdsudvalg nedsat af Theologisk Oratorium, Bringstrup 1953. Der er s. 369 ff. gjort greie for brigde som er gjort i *Kollektane* som er opptekne i salmeboka av 1798, og til slutt kjem denne vurdering: «Leder man med lygte i disse ændringer, vil der vel kunne findes enkelte ting, hvor lidt „moral" stikker hovedet frem, eller hvor den tidligere bevægelse i subjektiv retning fortsættes. Når der her alligevel foreligger så yderst få rettelser af blot den mindste betydning, kan det skyldes veneration eller indflydelse fra biskop Balle, men snarere skyldes det, at man var så lidt interesseret og opmærksom overfor dette stof (modsat salme-stoffet).[18])

Når det gjeld den formelle sida ved det arbeidet som er framlagt, kan eg fullt ut seia meg samd i det 1. opponent har uttala. Eg har kontrollert ei stor mengd sitat, serleg frå preste-fråsegnene 1791 i det norske riksarkivet, og har funne dei mest utan undantak attergjevne diplomatarisk korrekt. Også kjelder i statsarkivet i Oslo og i prenta litteratur har eg gjort stikkprøver i til kontroll av referat og sitat, og med same gledelege resultat. Eg har ikkje funne døme på at forfattaren har gjort vald på den meining det siterte eller refererte har i konteksten. Med omsyn til dechiffrering av gamal skrift har det hendt at doktoranden har lese j i staden for y i diftongen øy: Fornøjelse, Øjeblik osb. istedenfor Fornøyelse, Øyeblik osb. (s. 37, 58, 71, 78). Tre punkt mellom to ord skal etter den vanlege skrivemåten i boka tyda at noko av teksten er utelate. Men s. 67 finn ein tre punkt ein stad endå alle ord i originalen er medtekne. Dei tre punkt står her i staden for ein tankestrek.

16) Fæhn s. 85 f. Johnstad s. 123 f.

17) Sidan vi på norsk har så få arbeider av liturgihistorisk karakter, ville det heller ikkje vore unaturleg å nemna Torbj. Riise-Hanssens artikkel «Slekter og kollekter» i TTK 1949.

18) 1. opponent etterlyser (s. 103) 1791-fråsegnene si stode til aftansong-spørsmålet. Det er her å melda at byprestane jamtover svarar på spørsmålet om tida for aftansong, sume bygdeprestar òg (Jordhøi i Lesja, nr. 103; Arentz i Haus, nr. 112). Svara syner at ikkje minst endringar i dei sosiale og domestikale tilhøve gjer det vanskeleg å finna høveleg plass for denne gudstenesta. F. J. Bech i Trondheim (nr. 132) legg fram motivert tilråding om «at Aftensang aldeles maatte afskaffes».

S. 51 er omtala eit liturgi-stykke som etter framlegget skulle framseiast medan presten «knelte for alteret, vendt mot menigheten». Korleis skal ein tenkja seg ei slik stilling? Ser ein etter i originalen, finn ein at det står: «. . . læses for alteret med Ansigtet vendt mod Folket, eller knælende ved Alterfoden.» Eit hendelegt tilfelle av feilreferering.

Til slutt skal eg få gratulera doktoranden med det nitide og sers vel funderte spesimen. Både analysen og syntesen er utført på ein sers rosverdig måte. Eg ynskjer forfattaren ei vel fortent kvilepause og lukke til nye studier.

Andr. Seierstad.

BISKOP PONTOPPIDANS «OPVÆKKELIGE HYRDEBREVE»

Av Halkild Nilsen.

Noen av de første år (1749—52) *Erik Pontoppidan* virket som biskop over Bergens stift, sendte han ut såkalte «*Hyrdebrev*» til geistligheten; disse sirkulærbrev finnes i bispens kopibøker (i Bergens Statsarkiv), men de ble allerede 1753 samlet og trykt i Bergen etter initiativ av Pontoppidans gode venn soknepresten i Korskirken, *Jens Rennord.* Han forsynte den lille bok som inneholder de «Opvækkelige Hyrde-Breve», med et lite dikt, der det bl. a. heter:

«Dette Skrift til Manges Nytte,
Trykket jeg udbedet har,
Hyrder, som vil Hjorden skytte,
Det sig vist til Hjertet ta'r.»

Det fremgår videre av en fortale at det var ønskelig å utgi «Hyrdebrevene» i den originale form da «de mange skrevne Exemplarer efterhaaden uformærket sanke saadanne Feil, som gjør Forfatterens Mening utydelig,» — dessuten har mange anmodet bispen om å offentliggjøre i trykken de «Hyrdebreve» han har sendt presteskapet i Bergens stift.

Pontoppidan oppholdt seg i Bergen til sommeren 1754, men vi finner ikke i kopiboken noe hyrdebrev fra hans to siste år her.

At «Hyrdebrevene» vakte oppmerksomhet, og at man satte meget pris på dem, skjønner en når en hører at de (ifølge Michael Neiendams bok om Pontoppidan) ble opptrykt fire ganger senere, det fins også to tyske oversettelser og fem svenske utgaver.

*

Det kan være verd å ta fram noen av hovedtankene i disse brev, en vil da også se at de har noe å gi nåtidens mennesker; ja en finner dem undertiden rent oppbyggelige i sin fremstillingsform og innhold.

I det første hyrdebrev (datert 20. januar 1749) takker biskopen som en innledning for de lykkønskningsskrivelser han fikk fra forskjellige prester i stiftet like etter sin ankomst til Bergen, samtidig nytter han høvet til å ønske alle sine «i Christo hjerteelskende Brødre, Venner og Medarbeidere» et godt nytt år. Årsskiftet minner oss om at vi ikke må glemme å arbeide på vår egen og andres saliggjørelse den stund vi har livet i eie, sier biskopen som en overgang til de betraktninger han videre gir uttrykk for — Guds ånd har tilskyndet ham til sammen med «Brødrene» å vise mer nidkjærhet i tjenesten — «en hellig Brynde» kaller Pontoppidan det — noe som er høyst fornøden om prestene vil tenne og vedlikeholde «Helligdommens Ild i Andres Hjerter».

Ennå kjenner biskopen bare få av stiftets geistlige, men det er kjærlighet uten persons anseelse til dem alle som får ham til å skrive og legge fram sine tanker om forskjellige emner. En kan ikke unngå å se hvorledes den store mengde a v folket av alle stender ennå er fremmed for Kristi ånd, ja væpnet med mørkets makt mot ham. Prestene har grunn til å bli skremt over «sine Efterladenheds-Synder», og biskopen bekjenner at han selv ikke kjenner seg fri for denne anklage. Kristi kjærlighet må være drivkraften i de geistliges gjerning, «vi som forkynder Evangelium, maa leve, næres, fødes og trives i og af Evangelio». Og biskopen stiller det alvorlige samvittighetsspørsmål om prestene som preker det ord som kan frelse, også selv lever etter det; gjør de ikke det, er de da «de aller afskyeligste Hyklere, som binde Andre svare Byrder paa Samvittigheden, men røre dem selv ikke med en Finger». At prestene ikke er lydige mot evangeliet er nok hovedårsaken til våre fleste evangeliske menigheters uevangeliske og halvt hedenske tilstand, sier Pontoppidan i hyrdebrevet; man trøster seg med at ordet læres purt og rent, men han har en viss frykt for at mangen prest «prædike sitt eget Hjertes Digt, deler ikke Sandheds Ord rettelig, og trøster Andre med samme opdigtede nye Evangelio, som tjener ham selv til Plaster paa en ubodfærdig Samvittighed». De geistlige må ikke bare *preke* sannhets ord, men også *være* i sannhet, da går ordet dem av hjerte og andre til hjerte. Vår evangeliske læres sannhet og ortodoksi er vel en dyrebar skatt, men den gir ikke minste fortrinn i Guds øyne når den er skilt fra et hellig liv. Det bedrøvelige er — etter Pontoppidans erfaring — at

der blant de verdslige geistlige er noen som i kirken synes å være temmelig nidkjære predikanter, som deklamerer mot visse herskende synder og under salighets tap krever omvendelse fra døde gjerninger, skjønt de selv i alminnelighet ikke våger seg til å vise omvendelse og troens vei, men oftest maker det så at endog den aller skarpeste preken ender slik at hverken de selv eller deres likemenn har årsak til å gå urolige fra kirken. Er presten fremmed for Kristi sinn, mens han truer andre med helvedes straff, varer det ikke lenge før hver mann holder ham for en grov hykler; og vil han unngå denne skam, må han på embetets vegne og for verdens skyld om enn ikke for Guds skyld skjule sitt hykleri og anta gudfryktighets skinn, men det må falle tungt i lengden, mener Pontoppidan. Å være god er ikke tungt, men bare arbeide på å synes god, må visselig falle usigelig tungt fordi det er en stadig affektasjon, et liv sammensatt av bare løgn. La oss geistlige, heter det i hyrdebrevet, langt heller arbeide på å bli og være gode i hjertets grunn, i gjerning og sannhet. Tiden lar seg ikke lenger imponere av prestens stilling og klesdrakt, og menigheten tror ham ikke bare på hans ord.

Den sannhet Jesus som profet forkynte, og som lå til grunn for alt annet han lærte, var sammenfattet i ordet om at syndere som trodde på hans navn, skulle ha syndenes forlatelse i ham. Den annen hovedsannhet som Jesus forkynte ved alle leiligheter, var veritas practica: sannhet og liv og levnet, som er det samme som hellighet, renhet, hjertets oppriktighet og et av verden ubesmittet sinn. «O, elskelige Brødre,» sier biskopen, «jeg tænker herpaa, og jeg skriver herom, til min egen saavelsom til Eders fornødne Erindring og Advarsel. Ere vi geistlige ikke for det første grund-ærlige og redelige Folk, rene af Hjertet, — da har vi sandelig liden Ære at tale med, og liden Indgang at vente af vort Ord.» De innbilte sterke ånder, sier Pontoppidan, som i vår tid dristigere enn før reiser seg mot Gud og spotter nådens ord finner en hovedanstøtssten i mange av oss som fremfor andre skulle være «Guds Huses Pillere og Sandheds Støtter». I denne sammenheng forteller biskopen om en «studeret Laicus» som for mange år siden beklaget seg for ham over sin daglige kamp med skeptiske tanker og ba om gode råd. Pontoppidan spurte ham hvorfor han ikke hadde søkt til sin sjelesørger, som gjaldt for å være en lærd teolog. Svaret Pontoppidan fikk, var det megetsigende: «*Jeg tror ikke at han selv tror.*» Biskopen vil derfor «med broderlig Dristighed», men ikke uten frykt minne om disse sannheter, så at en og annen kunne anvende det til å prøve sin egen samvittighet, «da vi Geist-

lige idelig prædike for andre, og ingen prædiker for os eller paaminder os om det vi vide selv». I denne sammenheng uttaler Pontoppidan at ingen synders omvendelse synes å være vanskeligere enn en uomvendt predikants, som så lenge har brukt eller misbrukt evangeliet, som er en Guds kraft, til forslitte ordspråk og munnhell. Man har nok lært sannhets ord, men vil aldri komme til sannhets erkjennelse. Hovedhensikten med dette første hyrdebrev, sier forfatteren, går derfor egentlig ut på å «forbedre de Gode, opmuntre de Vaagende og styrke de Ting, som ellers vilde døe hen, sove og falde hen til al Verdens Vei, ved Kjødets, Verdens og Satans bedragelige Fristelser». Til slutning legger biskopen i hyrdebrevet de geistlige varmt på hjerte det råd å anvende stor flid på sin preken; for bygdene i Bergens stift har på grunn av de lokale vanskeligheter ikke så rikelig anledning til å høre Guds ord som andre landsdeler. En rettsindig Herrens tjener, sier Pontoppidan, må nytte hver leilighet som gis til å tale i Herrens hus med de sjeler som er betrodd ham, så omhyggelig at ingen må dra hjem tomhendt, de må bringe med noe til oppbyggelse som var den møysommelige kirkereise verd. Det er en forbannelse å gjøre Herrens gjerning etterlatende eller svikaktig, i meget høyere grad gjelder det der hvor det så sjelden i de fleste sokn gis anledning til gudstjeneste. Presten må ikke forsømme den anledning som bys til «at gjøre Vold paa Hjerterne, saa at de igjen maatte opvækkes til at gjøre Vold paa Guds Rige».

Å fylle timen med tale om ting som skjønt de er sanne i seg selv, dog er menighetens omvendelse og frelse nesten uvedkommende; å sette sitt høyeste mål i en times tale, klang, sang og seremonier vil være dobbelt uforsvarlig når en tar vilkårene for Guds ords forkynnelse i betraktning. Biskopen har kanskje bestemte prester i tanken når han alvorlig uttaler: Vil Gud på Dommens dag kreve oss til regnskap for hvert unyttig ord i privat omgang, hvor meget mer i en preken som utgis for Guds ord. — I slutten av hyrdebrevet peker Pontoppidan på det alvorstunge ansvar for menneskesjeler som presten har; nesten hver gang han holder gudstjeneste meldes om et menighetslem som er vandret bort siden sist. Den gang hadde presten anledning til å virke på vedkommende ved å si ham råd til salighet, men anledningen var kanskje forsømt, og avdøde var kan hende gått likså åndelig trengende bort som han kom til kirke.

Annet hyrdebrev (datert 12. februar 1750) handler særlig om *prekenen,* og biskop Pontoppidan uttaler seg «efter den Indsigt og Forfaring, som mange Aars Øvelse i Menigheder af adskillig

Beskaffenhed» har lært ham. Verd å merke er uttalelsen i innledningen der forfatteren uttrykker sin glede over å ha hørt at om ikke alle så dog den aller beste del av presteskapet har mottatt hans forrige hyrdebrev med samme kjærlige og velmenende hjertelag som han ved Guds nåde hadde da han skrev det.

I Danmark har prestene de årlige «Landemøder» til samtaler, rådslagning og broderlig oppmuntring, noget som i Norge er helt umulig på grunn av landets naturforhold, derfor er biskopen henvist til den form for kommunikasjon som hyrdebrevene byr. Denne gang er hovedformålet å meddele stiftets geistlighet forskjellige tanker om «Ordets offentlige Fremsettelse i Menigheden og den Lære-Maade, som enten kan hindre eller befordre Lærdommens ønskelige Frugter». Biskopen er oppmerksom på at der blant stiftets prester er noen som eier likså god innsikt i den kristelige lærdom og læremåte som han; men etter to års visitasreiser vet han også at det fins et langt større tall av slike som «sandelig behøve baade Paamindelse, Raadførelse og alvorlig Overtalelse til deres allervigtigste Embeds væsentlige Hoved-Pligter at øve med mere ufortrøden Flid, Forsigtighed og gudelig Nidkjærhed over Sjælene end den man gemeenlig finder at være hos dem, naar de, efter Jesu Regel, skulde kjendes af deres Frugter». Karakteristisk nok advarer biskopen mot at man prøver å gjette seg til hvem han her sikter til, for derved kan man komme i skade for å nære ugrunnet mistanke, «den Alvidende veed, jeg skriver dette i Aarvaagenhed over mit eget bedragelige Hjerte paa det hverken personlig Foragt eller Ukjærlighed skulde indsnige sig og spilde Frugten af de Formaninger, som ellers kunde være til Velsignelse».

Idet Pontoppidan tar sitt utgangspunkt i den første bønns forklaring i Luthers katekisme, peker han på at i den store gjerning å hellige Guds navn ved å forkynne hans ord, bør hans tjenere være de aller ypperste; men her begår prestene forsyndelser på to måter: enten ved ikke å preke så ofte som de kan og bør, eller ved å preke slett og langt. I denne sammenheng innskjerper biskopen lovens ord at ingen sokneprest må så lenge han er arbeidsfør, ta kapellan, som han gir en ringe godtgjørelse for all tjeneste og møye, mens han selv kan leve i ørkesløshet og ta alle kallets inntekter. Vi prester — sier Pontoppidan — som daglig ser så mange uopplyste, uomvendte sjeler som svever i fare for en evig død, skulle istedenfor å sky søndagen, kirken og prekestolen, lenges uken igjennom og gledes ved å se de åndelig trengende og ulykkelige samles omkring oss. Mangen gang får de en hyrde som ikke kjenner fårene, snart en, snart en annen vikar som fårene ikke

tilhører eller ligger på hjerte. En må huske på at der er særlig løfte og forsikring om velsignet frukt av eget arbeid på egen aker; i sin egen kirke taler presten uten tvil med aller størst tillit, frihet og myndighet. Biskopen minner her om at en prest skal gjøre regnskap for Gud for sitt betrodde husholder-embede, men han kan ikke sende en vikar for Guds domstol til å svare for seg. Gyldig grunn til å la en annen betre prekestolen for seg er bare alderdom eller sykdom, presten må derfor treffe foranstaltninger til at en skolemester kan lese Guds ord med bønn og sang i kirken når det inntreffer messefall. Biskopen vet at denne ordning allerede er innført enkelte steder, men ønsker at det blir skikk overalt. Han anbefaler til bruk ved slike sammenkomster *August Hermann Franckes* lille postill med korte og enfoldige prekener, dessuten bør skolemesteren lese 2—3 sider av katekismen og gi ungdommen noen spørsmål i tilknytning hertil. Som en høvelig bønnebok ønsker biskopen anskaffet (for skolekassens regning) *Johann Arndts* «Paradis — Urtegaard».

Mest inngående behandler Pontoppidan i dette hyrdebrev *prekenens innhold* og *preken-måten*. Han krever først og fremst at man forkynner Guds ord purt og rent og ikke egne eller andres dikt og påfunn, som han sier. Biskopen frykter ikke så meget for at ren vranglære skal trenge inn, vår kirke har en stor fordel i at landets lover ikke tillater noen offentlig fremmed gudstjeneste; og om prestene formoder han at de forkynner i overensstemmelse med kirkens læresetninger i alt som angår saliggjørelsens grunn og orden. Om det som ikke hører til grunnvollen, i skriftens fortolkning og kritikk, har alltid vært og inntil enden vil bli noen forskjell pro diverso concipiendi modo, sier Pontoppidan, men det hindrer oss ikke i å være enige i hovedsaken.

En omhyggelig sannhetslærer bør i sin menighet søke å utrydde de fordommer i tro og liv som er særlig alminnelige, men hovedsaken er å forkynne den korsfestede Kristus, fremhever Pontoppidan i dette hyrdebrev. Som Paulus skal man heller ikke utelate loven av den evangeliske preken, men minne om den kristnes plikter i kjærlighets-øvelse mot Gud og nesten. Videre nevner biskopen i denne sammenheng som momenter i en rett preken døden og dommen, himmelen og helvede.

I kristelige prekener må Kristus være sentrum, sjelen og hovedsaken; alle formaninger og oppmuntringer må bygge på den dobbelte kraft som finnes hos Kristus både til gyldig forsoning ved Kristi blod og til grundig helliggjørelse ved hans ånd, «thi derved er det egentlig og alleene, at den aabenbarede Religion overgaaer,

ja uendelig overtræffer den naturlige, eller det som Kjød og Blod kan aabenbare en philosophisk Moralist». Men man må også preke den *hele Kristus* i hans tredobbelte embede, «som Ypperstepræst, paa hvis Offer vi kan forlade os, som Prophet, hvis Lærdom, og som Konge, hvis Lov vi bør adlyde,» det må være Kristus både for oss og i oss.

Til troen på denne Kristus må presten strebe å overtale hvert menneske som møter ham på embedsveien, og han må preke både omvendelse og syndernes forlatelse, for, sier Pontoppidan, «trænges der paa Omvendelse uden Troe, da reiser sig Fortvivlelse, men læres Troe og Tillid uden sand Omvendelse, da bygges nye Sikkerheds-Støtter under Satans Rige». Pontoppidan finner at skulle man etter denne regel måle og veie de aller fleste prekener, da ville en finne altfor mange å være — skjønt gode og sanne i seg selv — så likevel sjelden gode nok til navn av kristelige prekener eller veivisere til grundig omvendelse og tro, og etterfølgelse av Kristi sinn. Biskopen uttrykker i denne sammenheng det varme ønske — vi føler ennå i ordene det sinn som det er utsprunget av: «Maatte vi Lærere være ret lykkelige i at afmale med ret levende Farver og hjertetrængende Ord — hvorledes den gode Hyrde med saadan uudslukkelig Kjærlighed gaaer efter det fortabte Faar . . . Denne vor Frelsers store Menneske-Kjærlighed, udviist særdeles i Christi Død for os; maae ligge til Grund for alle vore Formaninger, ellers blir vor Moral en Klarhed af Moses og ikke af Christi Ansigt.»

Pontoppidan karakteriserer kirken som nedsunket i åndelig sikkerhet, og da bør presten først og fremst strebe etter å preke grundig og ikke gå et skritt utenfor det grunnlag Skriften og erfaringen gir, ellers vil prekenen synke i manges, ja i de forstandiges tanker. Den tid er nå forbi da man i blind tillit tok for godt alt hva der ble sagt fra prekestolen, dersom man taper tillit til presten og hans embede, er det et kort sprang til vantro og forakt for Guds ord «særdeles i dette til Scepticismum, Deismum og Naturalismum meget tilbøielige Seculo». Prestene blir også advart mot i utide å ødsle med Skriftens ord og eksempler «i klygtige, men af Guds Aand ei intenderede Tanker, Indfald, Allusioner, Allegorier, Paralleler, Paronomasier og deslige ei ubekjendte Ordspil, uddragne, efter Anseelse, af den hellige Skrift». Skriften skal etter Pontoppidans syn bare brukes når det er nødvendig for å bevise noe i prekenen, og da med fullt ettertrykk. Når fornuftige folk forstår at dette er bare ordbram som presten bruker for å vise sine oratoriske ferdigheter, da tapes tilliten til hans forkynnelse når det gjelder viktige sider av troslæren. Denne prekenmåte som etter

Pontoppidans opplysning ble innført fra England i det foregående århundre, og som nyttet Skriften til «divertissante Indfald», fordunklet etter hans mening heller Skriften enn forklarte den. Denne prekenmåte ga anledning til bibelske sitater i mengdevis, og når prekenen ble trykt, utgjorde de nesten ⅓ av innholdet; den slags prekener gjorde folk snarere lettsindige enn alvorlige og andektige, «Musik curerer ingen Syg, og Artigheder omvende ingen Synder,» er konklusjonen om denne «engelske» prekenmåte.[1]) Som motstykke stiller han opp den *tematiske* preken som idealet. Skal en prest være grundig i sin preken, rår Pontoppidan til at han ikke i en og samme preken taler om flere emner og går over fra det ene til det andre; han kan da ikke gi en fyldestgjørende utredning, og menigheten vil heller ikke bevare innholdet i sitt hjerte. Blandet stoff på en gang gjør slett ikke den virkning som et hovedemne utførlig behandlet og innskjerpet, «da denne ene Piil trænger langt dybere end mange Knappenåle kunde gjøre tillige».

Noen prester har for sedvane å gjennomgå hvert ord i «Troen», de oppholder seg lenge ved samme ord uten å ta hensyn til hovedsaken i teksten eller ordenes sammenheng. Pontoppidan rår til at man av hver tekst utvelger en hovedsak med enten dogmatisk eller moralsk tema. «Denne *res una* bør med meget enfoldige, dog ei nedrige eller uanstændige Ord beskrives, med reale Parallel-Sprog og Exempler stadfæstes, med bequemme Lignelser opplyses, — og endelig med en broderlig Applikation nærmere indskjærpes saavel Hukommelsen, ved en saare kort Igjentagelse, som Villien og Affectionen ved en Bevæge-Overtalelse».

Et alminnelig hjelpemiddel til å gjøre inntrykk på tilhørerne er etter Pontoppidans mening når man vil bevise noe uvisst, å vise til enhvers erfaring eller påberope seg en bok folk har alminnelig tillit til, f. eks. Luthers lille katekisme, eller en gammel alment kjent kirkesalme; men det rette hovedbevis, Guds ord, må ikke derved forsømmes. Vil man virke alvorlig på synderen, er det ikke nok å moralisere så løselig og overfladisk om tyveri, drukkenskap, baktalelse osv. — det kan hedenske filosofers skrifter også nyttes til. Man må vise menneskene inn i seg selv til det grunnfordervede hjerte som kilden til det onde; synderen må lære å kjenne hvor sykdommen har sitt sete, og hvor kuren bør foretas. Kan en prest

1) I sin «Danske Kirkehistorie» (IV s. 166 og 178) forteller Pontoppidan at nesten alle danske studenter som hadde råd til det, i en periode i 17. årh. reiste til England og Skottland for å lære den «sententieuse og allegoriske» prekenmetode som da var moderne i disse land. Blant dem som hadde studieopphold der, nevner han *Johannes Brochmann* (1621—1664), han ble en riktig mester i denne prekenform, og ved siden av *Johan Bartsker* (1611—1661) har han bidratt meget til at smaken for denne slags preken ble innført hos oss. Senere i annet hyrdebrev nevner Pontoppidan forresten at den engelske prekenmåte hadde man nå nesten forlatt.

rett ramme disse ting og karakterisere menneskets skjulte tilstand således som det selv i sannhet finner den, da tror han presten sier sant og mener det er nettopp ham det siktes til; undertiden vil et slikt menneske komme og åpne sitt hjerte for presten, det er noe Pontoppidan som sjelesørger ofte har opplevd.

Biskopen formaner geistligheten til å være varsom i sin forkynnelse når man vil straffe eller trøste, det må ikke skje i fleng og uten tydelig å vise hvem som bør tilegne seg det. Der skjer langt større skade enn gagn ved en alminnelig straffetale som i neste øyeblikk blir avdempet ved en likså generell trøst, «hvilken ikke allene giver Guds Ord Anseelse af en Voxnæse, som lader sig trække til begge Sider, men forvirrer ogsaa det tydelige Begreb om Forskjel paa Guds og Verdens Børn». En predikant rammer da ikke de mennesker han har i sikte, de en prest helst ønsket skulle hørt det, tar det ikke til seg, og de han gjerne lot ordene gå forbi, føler seg truffet. Guds barn er gjerne så ydmyke, misfornøyde med seg selv og fattige i ånden at de føler seg uverdige til å tilegne seg trøsten i prekenen; de sikreste verdens barn derimot «stjæle Trøsten og løbe af dermed, hvis man ikke ved en kjendelig Clausula og Restriction banker dem over Fingrene, saa de maae slippe Rovet, der var dem en Forgift i deres Sygdom». En anfektet eller åndelig bedrøvet og angrende sjel er kanskje snarere til å tilegne seg de hårde trusler dersom ikke en lærer grundig og forsiktig øver det Paulus (2 Tim. 2, 15) kaller «orthotomein» — «denne Orthotomia bør være os Lærere ligesaa vigtig som sanctissima orthodoxia selv» er Pontoppidans ord om den rette sjelesorg.

En tro husholder i Herrens tjeneste bør ta i betraktning at han må fremheve med større eller mindre ettertrykk visse sannheter etter de tilhørere han har. I Reformasjonstiden var man nødt til å preke mot fortjenesten ved gode gjerninger, men det er sikkert etter Pontoppidans mening at 200 års deklamasjon mot papistiske, hyklerske gjerninger har ved misforståelse brakt mistillit til at gode gjerninger er nødvendige og forkynt at det er helt umulig å holde Guds bud i alle henseender. Til dette sier Pontoppidan med stort ettertrykk: «Christus forkynner ikke (Math. 28, 20) «lærer dem at slippe — men, lærer dem at *holde* alt det jeg har befalet Eder».

Gang på gang krever Pontoppidan i sitt hyrdebrev *soliditet* og *grundighet* i prekenen; den aller lærdeste og kyndigste prest er en dåre dersom han søker en slags ære i uten at det er nødvendig å opptre med ekstemporerte prekener. Det kan man kalle bok-

stavelig talt, å ryste ordene ut av munnen for fra hjertet kommer det ikke, «men af et affronté og dumdristig Hoveds svævende Imagination, samt en sladdrende og sluddrende Munds Færdighed i Ordgyderie». Biskopen råder en predikant til heller å si fram sin preken av en god postill enn at han på egen hånd vever sammen «en urimelig Galimatias» og utgir det i kirken for Guds ord. De biskopen vil advare særlig, er ikke nettopp stympere som gjerne vil gjøre sitt beste, men ikke formår; det er de dovne og etterlatne arbeidere, som ikke gider tenke over eller ordentlig konsipere og memorere sin preken, som skal være deres viktigste ukearbeid. Å vinne sjeler og føre dem til Jesus Kristus er egentlig Guds og ikke menneskers gjerning og flid å tilskrive, men Pontoppidan vet for visst at Gud kan utrette dette ved middels begavede personer, men da bør disse også bruke midlene rett og vente på Guds ånd.

En predikant må med større alvor enn før nytte Skriftens ord og eksempler til å utarbeide en oppbyggelig preken, for i vår tid er det etter Pontoppidans dom ynkelig å høre mangen prest på prekestolen «discurrere, tautologisere og exclamere bestandig af sit eget Hoved» uten å trenge til den gamle bok Bibelen. Flere ganger nevner biskopen i sammenheng med prekentjenesten det regnskap en predikant på dommens dag skal avlegge, derfor må en også ta i betraktning hvordan prekentjenesten blir skjøttet. En grundig utarbeidet tale må uttrykkes og fremføres på en levende, kraftig og rett inntrengende måte som gjør inntrykk på tilhørerne, den må bæres av ånds og krafts overbevisning så at ordet føles hvor det faller, men den ånd og iver som driver predikanten, må være fri for uren egennytte, æressyke eller hevnfølelse, innprenter Pontoppidan. Den som «gaaer Guds Ærinde til Guds Folk» må tale med ord som når målet, trenger gjennom sjel og sinn for å gjøre åpning til hjertet. Spørsmålet er enkelt om man har talt ordene som av Gud og for Gud i Kristi åsyn; man må tilgagns gjøre inntrykk i harde, kalde og søvnige tilhøreres hjerter; sover vi selv, sier biskopen, da har vi vondt for å vekke andre sovende. Han mener ikke at store skrålere gjør dypest inntrykk i hjertene; men man skal heller ikke stå på prekestolen og holde sakte enetaler, det er ikke så meget høy røst om å gjøre som en alvorlig og høvisk, men ikke affektert måte å tale på.

I hyrdebrevet advares prestene mot å misbruke den frihet man har når man taler offentlig i en forsamlet menighet; ikke så sjelden nyttes den av en og annen til å snerte og karakterisere visse enkeltpersoner og deres synder, endogså på satirisk måte med bitende og beskjemmende ord; slikt skaper forbitrelse istedenfor forbed-

ring. Den som synder åpenbart, bør straffes offentlig, men da må synden være meget grov, alminnelig kjent og så skrikende at ingen kan beskylde presten for å være den som først roper den ut. En offentlig avstraffelse fra geistlig bør ikke klinge spottende og bitter, men vitne om at den er diktert av et bekymret og kjærlig hjertelag, som bare søker synderes omvendelse. En prest bør huske på at man vinner mer med alvorlig vennlighet, midt i straffen, enn med bare tordentale, især dersom synden ennå ikke kan sies å være blitt forherdelse og forakt for Guds ord. I det hele ønsket biskopen at de geistlige måtte eie et hjerte fylt av Kristi kjærlighet; han slutter brevet med å forsikre at hans beveggrunn er å gi de enkelte en broderlig advarsel og oppmuntring for på den vis også å fri sin egen samvittighet for ansvar, og kaller seg ydmyk «Eders alles, til daglig Forbøn og al anden Kjærligheds Beviisning beredvilligste Ven, Tjener og Broder i Herren».

Tredje hyrdebrev (datert 12. februar 1751) handler særlig om prestens embedsplikter overfor vankundig ungdom og ubotferdige syndere, men også hvorledes han bør tale med trette og anfektede sjeler til oppmuntring og trøst. Til innledning uttaler Pontoppidan en formodning om at dette kanskje er siste gang han sender stiftets geistlighet sitt hyrdebrev. Han har nå ved sine visitaser reist nesten over hele stiftet og kjenner de fleste geistlige personlig. Bare Hardanger prosti står ennå igjen, det har han i sinne å besøke kommende sommer.

Biskopen uttaler som sitt inntrykk at vankunnigheten blant menighetslemmene i den siste tid har avtatt, især etter at konfirmasjonen er blitt innført, og det er truffet tiltak til å sørge for bedre undervisning av ungdommen. Presten har etter Pontoppidans mening først og fremst ansvar for den oppvoksende slekt, men han er heller ikke fri for bekymring m. h. t. de gamles vankunnighet; han må gjøre det som er mulig for å gi dem kunnskap om de aller nødvendigste kristelige sannheter. Av egen og andres erfaring vet han at det fins folk i 50, 60 og 70-årsalder som etter kirkegang og altergang i lang tid, er så «aldeles vanvittige» i alt hva der angår Gud og deres sjels frelse at enkelte ikke har betenkt seg på å kalle slike døpte hedninger. Dette forhold gir grunnlag for agitasjon fra de anabaptistisk sinnede som i den siste tid har oppstått her til lands[2]) og hevdet at dersom man døper før man

[2]) En kan nevne at i 1740-årene oppsto det på Østlandet en gjendøper-bevegelse, «zionittene». Den voldte meget oppstyr og var fiendtlig innstilt mot kirken og prestene. (Jfr. *Edv. Holm:* Danmark-Norges Historie under Kristian 6 s. 661 f., S. A. Sørensen, Zionittene, Kra. 1900.)

underviser, står man i fare for å forsømme undervisningen og åpner kirken for kristelig døpte, men hedensk blinde mennesker. Med hensyn til behandlingen av de grovt uvitende gir Pontoppidan noen pedagogiske råd. Han har som prest pleid å gi de aller eldste ved deres skriftemål noen meget enkle, men viktige spørsmål om synden, nåden, nådemidlene og især om Kristus, all nådes kilde. Disse spørsmål skulle besvares enten med Ja eller Nei, så det ble en prøve ikke på hukommelse, men dømmekraft. Når han fant vankunnighet i de få hovedpunkter, fikk han ved kjærlig overtalelse beveget dem til å oppsette altergangen, i noen tid pleide de så ukentlig å komme til ham, eller han oppsøkte dem undertiden selv i deres hus. Når han så endelig etter samtaler hadde fått dem til å gi svar som kunne gi håp om at de noenlunde hadde fått et kort, men meget enfoldig begrep om kristendommens hovedsannheter, fikk de adgang til sakramentet. Om Pontoppidans hensynsfullhet vitner hans ytring i denne sammenheng om at man tør formode at slike mennesker visstnok i sin ungdom ikke har vært så uvitende, ellers vil man felle en altfor ukjærlig dom om visse formenn i samme embete. «En ung Lærer gjør vel, om han skaaner en ond og efterladende Formands Rygte,» legger Pontoppidan til. Forresten rår han til all mulig lemfeldighet og føyelighet mot gamle vankunnige som viser lærevillighet og tegn til sann bekymring for deres salighets sak, «thi den Sandhed, som Sjælen egentlig frelses ved er multum, non multa». Men er en gammel grovt uvitende, også stiv og umedgjørlig, da rår Pontoppidan til desto lenger og alvorligere å holde ham borte fra alterens sakrament. En prest bør nekte døvstumme adgang til nattverden selv om deres pårørende ber om det, en har grunn til å anta at deres kunnskap ikke går lenger enn til den naturlige religion, den kan umulig nå til kunnskap om Kristus. Å gi slike del i sakramentet kan bare styrke folk i en overtroisk tillit til nattverden som opus operatum. Man finner en lignende, halvt papistisk overtro når man setter salighets tap eller vinning i sykes kommunion, liksom sakramentet skulle virke på samme vis som medisiner fra apoteket.

Ungdommens undervisning er den eldste læremåte i kirken, sier Pontoppidan, men den gikk av bruk i katolsk tid og i reformasjonens første århundre. Her til lands var også den bibelske terminologi ukjent for almuen, så presten kunne knapt gjøre seg forståelig for dem han talte til, «at have været i Kirke for at høre ubegribelige Ting, at have slaget sig for Brystet, korset sig og bøiet Knæ ved Jesu Navn, maatte passere for Opbyggelse, Christendommens Øvelse og Grund for Saligheds Haab». Der er nå truffet til-

tak så presten får hjelp til ungdommens undervisning i kristendom, det kommer derfor an på prestene om de med flid og lyst vil sette alt inn på å jage vankundighet og overtro på flukt. Biskopen blir ivrig og manende i røsten når han skriver i hyrdebrevet: «Jeg besværger Eder ved Christi Kjærlighed at I sætter en af Eders Embedes allervigtigste Pligter i at drive uafladelig paa catechetiske Sandheders indskjærpelse i Gamle og Unge, særdeles i disse sidste, som allermest staae under Eders Anførelse». Prestene må ofte besøke skolene og la skolemesteren og elevene tydelig skjønne at den undervisning som drives med barn, ikke er av ringe betydning, men den aller alvorligste og viktigste sak, fordi den legger grunn for det senere liv i tro og gjerning, for timelig og evig velferd.

Skolemestrene må oppmuntres i sitt møyefulle og dårlig lønnete arbeid, man må la dem forstå at presten trenger deres hjelp, de skal æres for sin gjerning. Dersom en skoleholder viser særlig flid og troskap, ønsker biskopen å få vite hans navn forat han ved leilighet kan settes til klokkertjeneste.

Presten bør også oppmuntre med vennlige og alvorlige ord «den allene i Kjødet muntre, men i Aanden dovne og skjødesløse Ungdom». Han må minne de unge om at det nå er tid til å samle kunnskap som skal hjelpe dem i liv og død. Man skal ikke kreve for meget av de unge eller gjøre dem til skamme om de ikke svarer rett; er det noe riktig i et ufullkomment svar, eller kan de hjelpes til rette med en liten forbedring av svaret, bør man nytte denne fremgangsmåte og påskjønne det. Pontoppidan frarår presten både i kirken og skolen å behandle et emne bare på en teoretisk måte eller gi seg av med unyttige spekulasjoner, for av dette kommer siden den døde tro. Man bør heller vise barna til deres egen erfaring og venne dem til å prøve seg selv. Biskopen gir i tilknytning hertil en hel rekke praktiske eksempler på hvorledes abstrakte begreper kan bli levende og virkelighetsnære når en legger egne erfaringer til grunn for forklaringen. Legges undervisningen slik anskuelig an, vennes de unge til tidlig å forstå at kristendom ikke er tomt, hyklerisk snakk, men gjerning og sannhet.

Pontoppidan legger prestene på hjerte at de ved katekisasjon må gjøre forskjell på barnas evner og anlegg og rette seg etter dette når man krever noe lært utenat. En plikter å ta hensyn til at noen barn har god hukommelse, andre derimot har mer skjønnsomhet og dømmekraft. Verd å legge merke til er det at Pontoppidan foretrekker at man med de unge mest driver res memoriae, for å utbre seg i mange ord og demonstrasjoner som krever åndelig dømmekraft er å spille tiden. De unges hukommelse vil først ha visse ord

å feste seg ved og støtte seg til, ingen skal i alderdommen angre at han i ungdommen fylte sin hukommelse med faste vendinger og tankebilder såfremt de var gode og klokt utvalgte. Kan ordene før de læres utenat blir forklart, er det dobbelt heldig, sier Pontoppidan, men er det en lærer som ikke kan eller vil gjøre seg umake med forklaring, kan barnet likevel være tjent med å lære de tørre ord, de vil så senere ved voksende erfaring, som er den beste læremester, gjøre langt større nytte enn en skulle tenke. Selv om slike tankebilder i begynnelsen henger døde i de unge sinn, så har likevel Den hellige ånd der noe som den kan nytte når den kommer etter Kristi løfte ikke bare for å lære, men også minne menneskene om det som de for lenge siden har lært uten ettertanke og enten glemt eller aldri forstått førenn anfektelser lærte dem å gi akt på ordene. I nød og død eller forskjellig slags angst begynner først mangen sannhet å våkne og bli levende i hjertet, dersom den har vært sammenfattet i bibelspråk, katekismeord eller salmer. Det er dog langtfra Pontoppidans mening at skoleholdere og prester skal bare bry seg med å prente ordene inn i de unges hukommelse. Lærerne i skole og kirke må også bruke all opptenkelig flid med å forklare, opplyse og innskjerpe både i dømmekraften og viljen de sannheter som ligger i ordene. De som kan svare etter hukommelsen, må også øves i å svare etter sin tenkeevne, det skjer når spørsmålene forandres og kles i andre ord. En god øvelse, sier Pontoppidan, er det å la de unge komme fram med sin egen mening, og etter at man har drøftet de forskjellige svar, søker man å komme til et endelig resultat. En skjerpelse av dømmekraften oppnår man ved å la barna selv finne i hvert bibelspråk som anføres, det ord som har beviskraft og ettertrykk, og dette utdyper læreren videre med sine egne ord. Det må imidlertid ikke drives for meget, ellers blir eksaminasjonen en overdreven preken, tiden går og interessen tapes.

En katekisasjon drevet på hensiktsmessig måte gir etter Pontoppidans mening langt større opplysning og oppbyggelse enn selve prekenen, i denne sammenheng formaner han presten til å preke kortere tid for at det kan bli desto lengre tid til å katekisere; ingen prekendag på landet må gå forbi uten katekisasjon straks etter prekenen i de gamles påhør.

De som vel vet sannheten, men ikke er den lydig, og som således synder mot samvittigheten, må en rett sjelehyrde med største nidkjærhet og ikke mindre langmodighet ta hensyn til i sin preken ved å søke å ramme deres hjerte, og ved privat samtale i husbesøk. Sannhetens lys som de har vendt seg fra, må settes dem tett under

øynene, sier Pontoppidan meget treffende. Dette er en av embetets viktigste, men aller vanskeligste plikter som prester mest unnser seg for, men som de ikke må unnslå seg for å gjøre. Han anbefaler i denne sammenheng å følge *Speners* eksempel, han gjorde slike henvendelser skriftlig når det gjaldt å advare fornemme standspersoner. Er det en forherdet synder en har med å gjøre, som til og med forsvarer sin syndige handlemåte med utflukter og argumenter, må en rett sjelesørger være beredt på hva han skal svare, det må skje med ettertrykk, for Guds ord må vise seg som et skarpt, tveegget sverd som trenger igjennom og åpenbarer hjertets tanker. Men kommer en synder til overbevisning og bekjennelse, og lover forbedring, må presten være betenkt på å råde og hjelpe ham; troen på den korsfestede Kristus, årvåkenhet og bønn må være de alminnelige råd en sjelesørger gir.

De som påtar seg å være de åndelig blindes ledsagere og deres tuktemestere, må vel prøve seg på forhånd om de eier den visdom som er ovenfra, og alltid holder sitt hjerte i samfunn med «Lysenes Fader», sier Pontoppidan.

Man må alltid vise ømhet og kjærlighet så lenge synderen ikke viser seg hård og stiv i sin synd; alvorlig må advarselen i alle tilfelle være og ikke ta preg av lettsindig skjemt. Hjelper ikke advarsler og straffetale i enerom og i medhjelpernes nærvær, da plikter presten uten persons anseelse å nytte kirkens myndighet til å utelukke vedkommende fra nattverden; men vokt Eder for nidkjærhet uten forstand, legger Pontoppidan til i denne sammenheng; tilsier visdommen det, da skal en gi etter i ti små ting for å vinne den ellevte som er av viktighet.

Hemmelige misgjerninger skal man ikke melde til den sivile øvrighet, prestene er ikke satt til dens hjelpere, de skal virke til synderes omvendelse og salighet — ikke deres pågripelse.

I sin stilling må de geistlige være forberedt på å lide ondt og tåle de onde menneskers ondskap, men «vi ere jo ogsaa satte til at lide for Sandheden saavelsom til at forkynde den, og det er Naade, naar nogen lider Uret for Samvittigheden», heter det i hyrdebrevet.

Fjerde hyrdebrev (datert 4. januar 1752) går i korthet ut på å skildre prestenes forhold til sjeler som hungrer og tørster etter rettferdighet; der gir biskopen også råd når en skal trøste sorgfulle, trette, bekymrede og anfektede mennesker. Pontoppidan mener at de viseste av prestene er de som føler at de trenger veiledning, råd og påminnelser, for *theologia paracletica* læres og tilegnes på rett måte bare av dem som selv er noenlunde prøvet i legemlige

og åndelige lidelser, her siterer biskopen sentensen: *Oratio, meditatio, tentatio faciunt Theologum.*

De fleste og alminneligste årsaker til bedrøvelse er av naturlig art: fattigdom, sykdom, uro i sinnet og fortredelige hendelser, og alle har ikke rett å trøstes med Jesu ord Math. 5, 4. En sjelelege må ikke være altfor snar til å gi åndelig trøst bygget på Guds nåde og salighets håp, for både med trøst og straff av Guds ord i utide kan en kanskje kaste perler for svin og helligdom for hunder.

De ugudelige har mange plager som er naturlige virkninger av hans ugudelighet, og han får hente trøst om han kan fra den herre i hvis tjeneste han har fått skam og skade. Med trøst må en prest ikke være for liberal før der blir tegn til sorg mer over synden enn over straffens onde. Merker man ikke tegn til at synderen således kommer til sannhets erkjennelse ved de naturlige lidelser, da har en «Guds Husholder» ikke grunn til å gi den lidende annen trøst enn den naturlige, dvs. legemidler, almisse og forbønn. Trøster man dem i den tilstand som korsbærere bare fordi de lider, da hindrer man den kur som Gud tilsikter, styrker dem i den gjengse innbilning at de med å «poenitere for deres Synder» — som talemåten lyder blant folk — kan sone og utslette synden.

Selv hos dem som synes aller mest uskyldige, må en legge til grunn for trøsten den overbevisning at døden og alt ondt er syndens sold, og ingen må gå i rette med Gud om han får de tyngste byrder. Går dette den lidende til hjerte, kan en vise til den korsfestede Jesus som tok våre piner på seg for å skjenke oss trøst og legedom i sine sår. Har den lidende fått øye for det, kan en hente ord av Bibelens rike forråd til trøst og tålmodighet. Men her legger Pontoppidan presten inderlig på hjerte ikke bare å nytte det man har i hukommelsen; han bør på forhånd finne ut passende skriftsteder og her ikke bare stole på seg selv, men i bønn be Gud om den «Sjælealmisse» han ønsker å utdele til de elendige.

Som trøsterike ord til lidende oppgir Pontoppidan: håpet om «Sabbatshvilen for Guds Folk», at lidelsene er forholdsvis korte og varer bare en tid mot den evige salighet som venter Guds barn; eller en kan peke på Gud som er trofast og ikke prøver en over evne. Karakteristisk for tidens sosiale syn er uttalelsen når det er tale om trengende. Ved fattigdom er det etter Pontoppidans mening en trøst å vise til at naturen nøyes med lite og oppholdes ikke ved det overflødige, likeså at «de Fattige have vor Herres Assignation paa de Rigere»; de nødlidende får i alminnelighet det høyest nødvendige så her til lands har man få eller ingen eksempler på at en fattig skal dø av sult eller frost. Ved sorg, motgang og fortre-

deligheter bør man peke på at dagene følger etter hverandre, men de er ikke like, tross håpløshet blir det likevel en råd, og senere ser en saken fra en annen side.

En sjelelege bør også nytte anledningen til å overbevise om den åndelige legedom som naturlig motgang kan gi anledning til. «Naar Gud strøer Torner i vor Seng, da bliver den os ikke et kjødeligt Sikkerheds leie». I prekener og private samtaler må presten peke på det trøstefulle at Guds venner er folk som lever *i* håp og *av* håp, og som har noe stort tilkommende i vente. Lykkes det å få sinnet vendt i håp og forventning, da er det lett å trøste sjeler under timelig kors — ja Pontoppidan sier han har kjent slike mennesker som mer har vært i stand til å trøste *ham* enn han dem fordi de var fylt av udødelighets håp.

Men vil håpet svekkes eller knuses endog hos utvortes lykkelige mennesker på grunn av følelse av synd, vantro, onde tanker, tvil, da får man å gjøre med en annen slags pasienter, hvis hjelp og trøst krever langt mer; det er særlig den gruppe mennesker biskopen tenker på i dette hyrdebrev. Her må en skille mellom flere kategorier. Noen har vært ført etter satans vilje, men er begynt å bli urolige ved en og annen gangs hemmelig angstfulle påminnelser, dels ved den naturlige fornufts lys, dels ved Guds ånd. Dersom en slik åpenbarer sin tilstand for presten, får denne den beste anledning til å vise ham gjenfødelsens vei og nødvendighet, eller tale om omvendelse fra døde gjerninger. Har slike kanskje ikke noen boklig kunnskap om syndernes vei til Gud og salighet, da må presten gjøre begynnelse med saliggjørelsens orden, sammenfattet i enkle, enfoldige ord, og ikke straks nytte den trøst som passer for Guds barn. Man må heller ikke tilskrive de urolige tanker bare en naturlig melankoli og anbefale selskap for å fordrive tankene. Langt mindre må en holde det for en fristelse av satan, hans sak er ikke å vekke de sovende sjeler, det er snarere kall til omvendelse og Guds ånds vekkende og dragende kraft. Hos omvendte kan satan innskyte engstende tanker; kommer de hos verdens barn, er det, sier Pontoppidan, uten tvil stråler fra Gud selv. En omhyggelig sjelesørger bør ikke hugge sår eller med hård tiltale øke den bedrøvedes sorg over sitt tidligere onde levnet; noe som en uforsiktig lærer kaller nidkjærhet, men det kan hindre Guds ånds eget arbeid. Det er nok at han rettferdiggjør Guds vei i synderens samvittighet og viser det mål Guds ånd sikter mot, men han må også gi kunnskap om legedommen: den saliggjørende nåde i Kristus Jesus.

Pontoppidan advarer prestene mot ved en bakvendt læremåte å forvirre allerede forvirrede samvittigheter når en legger an på å

moralisere for dem eller kreve troens frukter og gjerninger hvor troens liv ennå ikke er kommet til sann bevissthet. Førenn sjelen får samfunn med Guds sønn, kan de i det høyeste bare lære å hykle med skinn av gudfryktighet og et dydig levnet. Setter en som vilkår for trøsten de ber om, at de først må bli så og så fromme, bringe det så og så langt på helliggjørelsens vei, da viser en forbi Kristus, da forvendes saliggjørelsens orden; først må komme botferdighet, dernest troens tilflukt til Kristus og siden får en av Kristus ny kraft til livet og gudfryktighet.

Når nys omvendte eller enfoldige kristne klager for sin sjelesørger over den nød og ufred han føler i samvittigheten på grunn av skrøpelighetssynder, da bør en ikke trøste samvittigheten ved å gjøre synden ringe og uvesentlig, men ved å gjøre Guds nåde stor. — Den som står, kan likevel falle og tape Guds nåde, derfor trenger mange svake Guds barn til trøst om at nådestanden består, her anbefaler Pontoppidan at man gir den forsikring at dersom vi i verdens fristelser søker å holde oss fast ved Gud og vandrer i troen på hans sønn, da er saligheten viss nok i seg selv, skjønt vårt hjertes forvissning kan ha frykt og tvil å stride med. Mangler et menneske visshet om nådestanden, så mangler det ikke nåden så lenge det i tro tar imot Kristus Jesus. Biskopen ber prestene undervise vel særlig de svakttroende og bekymrede om denne viktige sak. Hovedsaken er at troen er levende; at den er svak, gjør mindre, for den kan styrkes.

Synd mot den Helligånd engster også uten god grunn visse mennesker, disse kan ikke trøstes uten en grundig undervisning i Guds ord; denne synd består ikke i enhver gjenstridighet mot den Helligånds kall og nådevirkninger, den ville da bli altfor alminnelig. Denne synd mot evangeliet er visstnok større enn synd mot loven, synd mot den Helligånd er det — forklarer Pontoppidan — når den har til følge bestandig forstokkelse og forakt for nåden; derfor kan den etter sin natur ikke finne forlatelse.

En annen grunn til engstelse og nød — noe som hyrdebrevet behandler meget utførlig — føler mange, ja de beste av Guds barn, når de anfektes av satan med onde, ateistiske, vantro tanker, endog gudsbespottelige innskytelser. De tør ikke engang nevne dem for andre for ikke å smitte dem med lignende tanker, derved hindres den trøst som ellers kunne komme dem til hjelp. I slike fristelser, anfektelser og onde innskytelser av satan har en nettopp et bevis på at hjertet ikke er hans, men den Hellige Ånds tempel, så at den onde ånd står utenfor som en beleirende fiende. Verdens barn derimot lever i falsk, usalig fred og sikkerhet. Jo større avsky

man har for det onde, jo sterkere bevis er det på at dette onde er fremmed og ikke kommer fra eget forsett, lyst og vilje. Pontoppidan legger prestene på sinne i denne sammenheng at i slike tilfelle må de engstede sjeler formanes til å våke og be i tide, og å væpne seg med nådens og bønnens ånd. Ett trekk har disse stakkars åndelig lidende til felles: de gjentar stadig sine klagemål som presten før har besvart, her kreves av sjelesørgeren ufortrøden og utrettelig flid, og største tålmodighet, han gjør vel om han skaffer slike mennesker lindring om det bare er for en kortere tid.

Å besøke dødssyke er for presten en viktig embedsplikt. Gud bruker sine tjeneres ord, oppmuntring og trøst for å ta dødsangsten fra dem. Ved slike leiligheter er også ofte øret åpent og hjertet bøyet til å ta imot Herrens ord; og sjelesørgeren bør betenke at han ventelig da har den siste og eneste anledning til å øve sin hyrdeplikt og troskap mot en sjel som han skal gjøre regnskap for på den store dag. Uten noenlunde tydelige tegn til at ordet har gjort inntrykk i hjertet bør man ikke på det blotte ønske etter gammel sedvane straks være ferdig til å gi den syke nattverden som han kanskje altfor lenge har misbrukt; Pontoppidan advarer mot at man ved sin tale styrker folk i den gamle overtro at dette sakrament hjelper til salighet liksom pulver og dråper virker til legemlig helbredelse. Mener pasienten at han for lenge siden har funnet fred med Gud, da er det ikke helt overflødig å be ham prøve seg selv om grunnen bare er Guds barmhjertighet og nåde i Jesu død og ikke minste fnugg av hemmelig tillit til egen uskyldighet, fromhet, godhet mot fattige eller lignende.

Pontoppidan vil til slutning alvorlig og inntrengende minne embedsbrødrene og seg selv om den leilighet de geistlige fremfor andre gjennom sin embedsgjerning og sjelesorg har til selv å styrkes i tro, håp og kjærlighet, andektighet og verdensforsakelse, og overalt vise et himmelsk sinnelag som det sømmer seg for dem dersom de vil svare noenlunde til de kravfulle navn av åndelige fedre, leger, hyrder og veiledere. En prest som utfører de forskjellige sider av sin embetsgjerning, kan om han vil, la sin egen sjel nyte godt av det han på embeds vegne må øve mot andre. Biskopen minner om at en prest må hente kraft av den samme legedom han bringer andre, han må ikke ved daglig å omgås Guds ord, tape sansen for den kraft det gir. Verd å legge merke til er at Pontoppidan her uttaler at han frykter hos mange effectum contrarium av Guds ord, og at det som kunne være dem en fordel og hjelp, blir til hinder og skade. Presten må ikke omgåes med Guds ord som en håndverker sitt redskap, eller kremmeren sine varer. Mon

ikke mangen Herrens tjener om han vil være oppriktig ikke må anklage seg for åndelig dovenskap, heter det i hyrdebrevet; ja, det er å frykte at endog mangen tidligere nidkjær prest forlater sin første kjærlighet, blir lunken og omsider kold, så det blir etterhånden åpenbart for verden. Årsaken er at prestene uten å våke og be alltid er opptatt med å lære andre, men ikke seg selv, de har sitt syn så bestandig vendt mot formaning eller trøst for andre at de glemmer å se på seg selv og granske sitt eget hjerte. På dommens dag blir det et desto strengere regnskap for dem som best har hatt kunnskap om Guds vilje; «denne Sandhed bekymrer mig ofte,» sier Pontoppidan, «lader os i vort eget Huus have megen andægtig Omgang med Gud, saa turde vi ligesom Moses beholde ikke allene et Skin, men ogsaa en Kraft deraf, naar vi skulde træde frem for Folket».

*

Av Pontoppidans «Hyrdebrev» kan en dra visse slutninger om datidens geistlighet, om deres levnet og kvalifikasjoner for embetet. At biskopen på denne måte finner det nødvendig etter det kjennskap han har til stiftets presteskap å gi slike personlige råd som forekommer her, og som en i nåtiden vel synes måtte være selvfølgeligheter, og overflødig å gi dem som ville tjene som hyrder for menigheten, forteller indirekte hvor meget det ofte manglet på de åndelige egenskaper som en sann Herrens tjener burde være i besittelse av. Samtidig lærer en også ikke så lite Pontoppidan selv å kjenne gjennom disse brev, der hans personlige syn på prestekallet og forkynnergjerningen trer så tydelig fram; ja en har undertiden følelsen av at enkelte steder skriver han også med tanke på å formane og styrke seg selv; han vil holde klart fram for seg selv presteidealet som han så det, og ønsket å strebe mot.

Pontoppidan er selv fremfor alt fylt av dyp ansvarsfølelse overfor Gud og tanken på at en prest må stå til regnskap for den enkelte sjel som er ham betrodd. Han må også i sitt liv stå inne for det som han forkynnner, og biskopen fremhever derfor sterkt at der må vise seg overensstemmelse mellom liv og lære. Hensikten med disse hyrdebrev er derfor å vekke ansvars- og pliktfølelsen hos sovende prester. Som pietismen i det hele betoner han særlig de *etiske* krav, dogmatikk spiller en tilbaketrukket rolle; han er forholdsvis tolerant med hensyn til skriftfortolkning når det ikke gjelder kristendommens grunnsannheter. Han krever at prekenen må ta sikte på å forkynne sann omvendelse og syndenes forlatelse

ved Kristus Jesus; hovedsaken er for ham evangeliet, men også loven må få sin plass i forkynnelsen. Presten skal ikke bare være predikant, men også en forståelsesfull sjelesørger, han skal vende seg til den enkelte med tukt og trøst. En finner også et fremtredende trekk ved pietismen i hans formaning mot å sette falsk lit til et fromt liv, flittig kirkegang og bruk av sakramentet; i det hele må presten føre en kamp mot vanekristendom og dens fordervelige følger.

At Pontoppidan var varmt interessert for undervisning av ungdommen kan en tydelig skjønne av det tredje hyrdebrev; her legger han prestene inntrengende på sinne flittig å drive katekisasjon, for det gjelder å vinne den oppvoksende slekt og lære den sann kristendom skal det være håp om at menneskene skal forbedre seg. Bispen gir i denne sammenheng m. h. t. kristendomsopplæringen kloke, praktiske råd, de vitner om en pedagogisk erfaring og psykologisk forståelse av ungdom som er verd å legge merke til.

Pontoppidan hørte til den retning av pietismen som priste statskirken som en velsignelse for landet, for den vernet om religionen med sin sterke arm og følte plikt til å ta seg av folkets etiske og kristelige oppdragelse. — Språket og stilen i «Hyrdebrevene» er mer levende og naturlig enn vanlig på den tid; de eksempler og bilder han nytter, er treffende og virkelighetsnære, de enkelte, gjerne kraftige og manende uttrykk vil uvilkårlig feste seg i minnet.

«Hyrdebrevene» har uten tvil ennå meget å gi, ikke bare geistlige, som de var beregnet på, men også legfolk; tanker og råd en finner her, har varig gyldighet; i grunnen er det vel ikke så meget som har tapt sitt verd i løpet av de 200 år som er gått siden Pontoppidan sendte disse brev til presteskapet i Bergens stift. De dannet et slags forarbeid til hans pastoralteologi, «*Collegium pastorale practicum*» (1757), et meget omfangsrikt verk, hvor de samme tanker nærmere utdypes, og hvor han ut fra rik personlig erfaring gjennom et langt presteliv og med sin store innsikt i praktisk-teologiske emner vil gi andre rettledning; i det hele kan en kalle dette verk hans åndelige testamente til kommende presteslekter.

LITTERATUR

En bok om Det nye testamentes kristologi

Oscar Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments. Tübingen 1957. 352 s.

Det er lenge sider det er kommet noen eksegetisk undersøkelse av N. T.s kristologi, og når nå den kjente nytestamentlige teolog Oscar Cullmann etter å ha gitt oss en rekke fremragende bidrag til spesielle punkter i N. T.s teologi har levert en helhetsfremstilling av N. T.s sentrale lærestykke, må det hilses med særlig glede. Vi har allerede før omtalt flere av hans publikasjoner i TTK — så som hans monografi om apostelen Peter (1952) og hans bok om staten i N. T. (1956) — og nå vil vi gjerne gjøre oppmerksom på dette hans nye verk hvori han har samlet fruktene av sin langvarige forskning på N. T.s område og søker å gi et strengt eksegetisk svar på det frelseshistoriske spørsmål: Hvem var Jesus?

Undersøkelsen er lagt opp slik at de forskjellige kristologiske titler som er tillagt Jesus i N. T. følges gjennom alle de urkristelige skrifter og konfronteres med hverandre. I bokens første del behandles de titler som refererer seg til Jesu jordiske verk: Jesus profeten, Jesus den lidende Guds tjener, Jesus ypperstepresten (s. 11—107). I den annen del er undersøkelsen viet de titler som er forbundet med Jesu kommende verk: Messias, Menneskesønnen (s. 109—198). Tredje del behandler de titler som sikter til Jesu nåværende verk, Kyrios- og Soter (s. 199—252). I fjerde del gjennomgår boken de titler som har relasjon til Jesu præeksistens: Logos og Guds sønn, og til sist blir betegnelsen av Jesus som «Gud» behandlet (s. 253—323). Til slutt følger et kapitel, «Perspektiven der neutestamentlichen Christologie», hvor forfatteren kort sammenfatter resultatene av sin analyse av de enkelte kristologiske titler og fremhever de felles vesenstrekk i dem (s. 325—338).

Cullmanns disposisjon av stoffet er som man vil se ganske egenartet, og om man lett kan forstå at han gjemmer behandlingen av præeksistensutsagnene til slutt, stusser man over at han fraviker sitt kronologiske skjema ved å behandle de titler som refererer seg til Jesu eskjatologiske verk forut for de som er forbundet med hans nåværende, men særlig over at både Messias- og Menneskesønnstitelen er henført til hans fremtidsverk. Men med litt kjennskap til den moderne forskningssituasjon vil man også forstå dette opplegg. For øvrig er det ikke Cullmanns mening dermed å ville isolere de forskjellige kristologiske titler fra hverandre eller f. eks. å nekte at Jesus har kalt seg Menneskesønnen også med henblikk på sitt jordiske verk. Men med det store flertall av utleggerne går han ut fra at det er ut fra Dan. 7, 13 Menneskesønns-titelen må forklares. Et annet spørsmål er om den ensidige avledning av titelen fra dette stedet er holdbar, hva jeg anser for høyst tvilsomt.

Avsnittet om Menneskesønn-titelen er for øvrig et av de interessanteste i hele Cullmanns bok, om enn også et av dem som har fremkalt de fleste spørsmålstegn hos anmelderen. Cullmann slutter seg her til den oppfatning at det tilgrunnliggende arameiske uttrykk «barnasja» (Dan. 7, 13) ikke betyr annet enn «mennesket» og at det på Jesu morsmål ikke fantes noen språklig forskjell mellom begrepene menneske og menneskesønn slik som i våre greske evangelier. Dernest går han også inn for den nå moderne mening at begrepet Menneskesønnen via jødedommen går tilbake på de utenomjødiske religionshistoriske spekulasjoner om et urmenneske som er menneskehetens guddommelige prototyp, idet han viser til den tilknytning som Gen. 1, 27: mennesket skapt i Guds bilde, frambød til denne forestilling.

Jeg kan dog ikke finne at Cullmann har levert fyldestgjørende bevis for denne forklaring. Henvisningen til P. Fiebig er ikke tilstrekkelig til å avkrefte Dalmans påvisning i den kjente bok «Die Worte Jesu» av at «barnasja» ikke var gjengs på galileisk-arameisk i den alminnelige betydning «menneske». Overmåte verdifull er for øvrig behandlingen av menneskesønnsbegrepet hos Paulus — det har ikke vært nok påaktet at «den annen Adam» er en ekvivalent til det. Men jeg må sette et stort spørsmålstegn ved Cullmanns utleggelse av Fil. 2, 6 hvor han mener å gjenfinne ideen om urmennesket som subjekt for kenosen. Jeg kan ikke her oppta noen diskusjon om eksegesen av stedet, men må få lov å henvise til min tolkning av det i «Apostelen Paulus' forkyndelse og lære» s. 162 ff. Som det fremgår av bokens siste kapitel nekter dog ikke Cullmann at Paulus liksom Johannes og Hebreerbrevet har tillagt

Kristus guddommelig verdighet, derfor undrer det meg at han følger de fortolkere som forstår gudlikheten Fil. 2, 6 som noe den preeksistente ennå ikke eide.

Særlig verdifull synes meg bokens understrekning av den betydning tanken på Ebed Jahwe, Herrens lidende tjener og stedfortredertanken har hatt for Jesus selv, og at han også har pekt på at yppersteprestbegrepet har en større plass i N. T.s kristologi enn dets nominelle forekomst tilsier. Med forkjærlighet dveler Cullmann videre ved Kyrios-titelen, og meget verdifull er hans påvisning av at den urkristelige Kyrios-kultus ikke, som Bousset og Bultmann har påstått, har sin rot i hellenismen, men at påkallelsen av Jesus som Kyrios er oppstått i urmenigheten, som det arameiske løsen Maranatha beviser.

Når det gjelder titelen Guds sønn hevder Cullmann med rette, at den ikke er avledet av Messiastitelen, men har selvstendig betydning. Den er dog ikke å forklare ut fra hellenismen med dens tale om «guddommelige menn», men har som i G. T. en ganske annen mening. Den er et uttrykk for Jesu «bestandige opplevelse av den restløse viljesenhet med Faderen» (s. 288), hans sønnebevissthet ytrer seg som lydighet (s. 289) — så hos synoptikerne, men også hos Johannes. «De to motiver: lydighet og enhet i åpenbaringshandling finner vi igjen også i Johannes-evangeliets gudssønnbegrep, riktignok så at det andre, åpenbaringsenheten mellom Fader og Sønn, er sterkere betonet enn i synoptikerne.» «En vesensenhet består fordi en viljesenhet består» (s. 307). Cullmann mener med denne betoning av viljesenheten åpenbart å avgrense N. T.s gudssønnsbegrep ikke bare mot hellenismens naturalistiske begrep, men også mot det oldkirkelige dogmes tonaturlære. Han inntar da også en kritisk stilling til overleveringen om jomfrufødselen (s. 301 ff.). Men om Jesu enhet med Faderen *viser* seg i hans viljesenhet med ham, følger vel ikke derav at den *består* i den. Hva man enn kan ha å utsette på den oldkirkelige kristologis begrepsapparat, kan vi dog ikke komme forbi at den distinksjon som det forutsetter mellom Kristi vesen og Kristi vilje og verk har sin grunn i N. T.s tale om Kristus som Guds evige sønn. Selv om man utleder begrepet av G. T. kan man ikke abstrahere slik fra begrepet fødsel som det er skjedd i Cullmanns tolkning av det.

Denne og de andre innvendinger vi her har gjort mot hans bok skal ikke forringe den ros den i sin helhet fortjener for dens høye vitenskapelige standard. Kildene, også de fra N. T.s omverden (bl. a. Qumram-tekstene) og religionshistorien, og den litteratur som kommer i betraktning, også den engelske og den franske, er grundig

utnyttet, og eksegesens metode er strengt grammatisk-historisk. I sitt forord uttaler forfatteren at han ikke har forskrevet seg til denne eller hin moderne eller eldre skole, og at om boken skal prøves med hensyn til sin teologiske retning, ville vel ingen av de bekjente «skoler» være tilfreds med ham. Men tross alt tror jeg nok at Cullmanns bok må karakteriseres som mer positiv enn liberal. Cullmann foretar et grunndig oppgjør med Bultmanns radikalkritikk, og selv om han medgir at omverdenens tankeformer har vært med å prege den nytestamentlige kristologis, fastholder han at dens hovedmotiver er immanent kristelige og at dens frelseshistoriske opplegg er grunnet i den virkelige historie. «Vesentlig for N. T.s kristologiske erkjennelsesprosess er disse etapper: Jesu liv og død; hans egne hentydninger til sin selvbevissthet; disiplenes påskeerfaring; opplevelsen av Herrens nærvær; den i bevisstheten om den Hellige Ånds ledelse utførte ettertanke over de timelig atskilte Kristus-funsjoners frelseshistoriske forbindelser, som under åpenbaringens synspunkt blir ført tilbake til skapelsen» — så sammenfatter forfatteren selv den utvikling i kristologisk erkjennelse som N. T. avspeiler. Liksom den er bunnen til Kristi historie, kan den på sin side regnes med til åpenbaringens historie (s. 333).

Oscar Cullmanns «Christologie des Neuen Testaments» er ingen lettlest bok, den må studeres. Men studiet av den lønner seg, den hører til de bøker som også viderekomne lærer meget av.

Olaf Moe.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Band IV. 1955—1956 Heft. 1—2. Patmos-Verlag, Düsseldorf.

Den katolske teologi i dag har et forsprang for den protestantiske når det gjelder publikasjoner hvori man kan følge med i hele den nyeste teologiske forskning og diskusjon. Til de bibliografiske tidsskrifter som utgis av det pavelige bibelinstitutt i Rom, Verbum Domini og Biblica, er kommet det ovennevnte «Internationale Zeitschriftenschau» som nå går i sin 4. årgang. Til forskjell fra de førstnevnte nøyer det seg, som titelen angir, med å registrere og anmelde tidsskriftartikler på bibelvitenskapens og dens grensegebeters område. Men det er da også et overveldende antall tidsskrifter verden over som her er tilgodesett, nærmere 400, og arbeidet er da nturligvis fordelt mellom mange. Men det er meget nitid og saklig utført, og med tilfredsstillelse har jeg kunnet konstatere at der er tatt alt mulig hensyn også til TTK, hvis artikler på området er ganske fyldig gjengitt.

At den katolske kirke eller det forlag som står som utgiver av denne teologiske tidsskriftrevy økonomisk kan bestride et så kostbart løft, må imponere ikke mindre enn at den råder over en så stor stab av kyndige menn og kvinner som har tålmodighet nok til å studere og referere en sådan mengde av tidsskrifter. Som et eksempel kan nevnes at bare kapitlet om artikler vedkommende Qumram-Murrabaat (Dødehavs-rullene) omfatter 130 nummer av de 1680 som er behandlet i denne årgangs hefte.

O. M.

W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu. 2. völlig neu bearb. Aufl. Zürich 1953. 156 s.

Kümmels framstilling er klar og oversiktlig, greitt og lettfattelig skrevet. Han driver eksegese på en fremragende måte, selv om man ikke alltid kan være enig i hans resultater. Hans bok inneholder forbausende meget detaljeksegese, men forfatteren forstår samtidig overalt å gripe ut det vesentlige. Han er meget belest, og hans bok registrerer en mengde oppfatninger og tolkningsmuligheter som er framkommet i nyere litteratur.

1. hoveddel handler om Guds rike som en framtidig, men allikevel nær forestående størrelse. Til denne gruppe av utsagn regner forfatteren også Jesu ord om at Riket er «kommet nær», Mk. 1, 15 = Mt. 4, 17. Han slutter seg hermed til den oppfatning at ἤγγικεν her ikke innebærer at Riket er kommet helt fram, bare at det er nær. Forfatteren vender seg mot C. H. Dodd, som oppfatter «er kommet nær» i betydningen at det faktisk er til stede idet ordene uttales.

For min del tror jeg at Kümmel her tar feil, ikke fordi jeg som Dodd ønsker å eliminere de utsagn som taler om Riket som en futural-eskjatologisk størrelse, men av rent språklige grunner. Det kan, tror jeg, av LXX vises at *perf.* ἤγγικεν brukt *temporelt* (ordet kan også brukes om lokal nærhet) betyr at tingen allerede er kommet eller i høyden *umiddelbart* forestående, i ferd med å bryte inn, ikke lenger framtidig. Interessant er her Targ. til et par av de steder det gjelder (Klag. 4, 18; Esek. 7, 2 ff.), der det klart nok framgår at Riket (מַלְכוּתָא står Esek. 7, 7. 10 uten grunnlag i den massoretiske tekst!) er kommet helt nær. Henvises kan også til Høys. Rabb. 2, 12 (jfr. G. Dalman, Worte Jesu, s. 83; Strack—Billerbeck, 1, s. 179 f.; III, s. 8 f.) og Dan. 7, 22 Theod. (jfr. Dodd, According to Scriptures 1953, s. 69). Disse steder viser

at etter jødisk anskuelse er Riket assosiert med forestillingen om tidens «komme» eller «oppfyllelse», hvilket innebærer at ventetiden er utløpt.

Kümmel går videre og behandler grundig Mk. 9, 1 og andre steder der tanken om Rikets ennå forestående komme i framtiden helt tydelig foreligger. Her tar han også med Luk. 17, 20 f., uten dog å kunne overbevise om at dette sted ikke gjelder det nærværende rike.

Med rette avviser forfatteren Dodds og J. Jeremias' tolkning av de forskjellige lignelser med temaet husherrens (brudgommens, tyvens) komme: disse forskere vil nemlig fjerne disse lignelsers applikasjon på Jesu parusi som sekundær, men gjør dem dermed i grunnen uforståelige. Ut fra disse lignelser og andre steder viser Kümmel overbevisende at Jesus regnet med en mellomtid mellom sin død og sin gjenkomst.

I 2. hoveddel avgrenses Jesu eskjatologiske syn fra den apokalyptiske betraktningsmåte. Dette er i høy grad på sin plass overfor A. Schweitzer og hans elever. Så kommer i 3. hoveddel de steder der Riket også ifølge Kümmel er nærværende. Hit hører ganske riktig også Jesu messianske frelsesgjerning (f. eks. Mt. 11, 2 ff.). Derimot kan jeg ikke følge Kümmel i hans tolkning av vekstlignelsene (Mt. 13 parr.). Han vil i disse ikke finne den tanke at Guds rike er til stede i sin begynnelse i disippelskaren som den eskjatologiske menighet, og mener at Rikets nærvær før parusien bare ligger i Jesu egen person og hans virke. Etter min oppfatning bringer denne forståelse av vekstlignelsene Kümmel igjen i betenkelig nærhet av apokalyptikken.

Siste del behandler så eskjatologiens vesen og mening i Jesu forkynnelse. Forfatteren betoner her igjen at Jesu syn må avgrenses fra den apokalyptiske interesse for det utvortes tidspunkt for enden. Han framholder videre at det heller ikke er den *nært* forestående ende som det kommer an på for Jesus. P. d. a. s. må det fastholdes at Riket er noe som virkelig skal komme i framtiden. Bestemmelsen av det som en futural-eskjatologisk størrelse er vesentlig og skal ikke omtolkes. Jesus er oppfyllelsen av løftene, frelsen er nærværende, men enda står en del av oppfyllelsen tilbake. Den ligger i framtiden. Alt tanker som bygger på et sunt judisium og på velgjørende måte gjengir Jesu grunnsyn.

Sverre Aalen.

Mathias Rissi, Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes. Zür. 1952. 179 s. (Abhandl. zur Theol. des A. und N. Test., hg. von W. Eichrodt und O. Cullmann).

Knapt noe skrift i N. T. har vel i tidens løp vært gjenstand for så mange forskjellige tolkningsforsøk som Joh. Åpb. Dette gjelder både helhetsoppfatningen og i like høy grad enkelthetene. En pleier å regne med forskjellige grunntyper av tolkning eller metode som er blitt anvendt på Apk. Den kirkehistoriske, henholdsvis den verdenshistoriske tolkningen er i dag forlatt innenfor teologien. Hverken Konstantin eller paven eller Hitler etc. er tilsiktet i Apk. Den litterærkritiske metode, som spaltet skriftet opp i en mengde sammenlappede kilder (Wellhausen, Spitta, Charles), førte ikke fram og er i dag nærmest forlatt. Så har vi den religionshistoriske metode (Gunkel, Bousset, Charles, også Lohmeyer) som søkte opprinnelsen til bokens forskjellige forestillinger og billeder i de omliggende religioner. Heller ikke denne kan gi nøkkelen til forståelsen. Sterkere står den beslektede tradisjonshistoriske metode for så vidt som denne trekker fram det apokalyptiske stoff som vi finner i G. T. og jødedommen og som selvsagt er gjort bruk av i Apk.

Det man kaller den tidshistoriske tolkningen (se f. eks. Mosbech), har vært drevet for langt, men visse trekk i Apk. synes ikke å tillate noen annen forklaring enn denne. Særlig hersker det enighet om at 17, 9 ff. sikter til Rom og til romerske keisere i samtiden (jfr. Hadorn). Så også Rissi, som ellers viser stor forsiktighet overfor tidshistoriske forklaringer; han avviser den mer konkrete tolkning av den 8. konge på Nero (17, 11). Babel er ikke Rom, men ifølge Rissi billede på Antikristens menighet. Det første dyret (13, 1 ff.) er ikke keiseren, heller ikke er det andre (13, 11 ff.) en prest for keiserdyrkelsen. Begge tolkes som antikristelige skikkelser, det første som motbilledet til Kristus, det andre til den Hellige Ånd. Menighetens fiende er ifølge Rissi overhodet ikke keiserdyrkelsen, men hellenistisk-synkretisk og judaistisk religiøsitet (jfr. sendebrevene).

Rissi anvender en typisk, gudsrike-historisk og eskjatologisk tolkning. Apk. skildrer endetiden, d. e. tiden mellom Kristi første og annet komme, og da som en tid der Kristus hersker, men hvor Antikrist samtidig raser mot menigheten, og hvor Guds straffedommer søker å føre menneskene til bot. Deretter kommer selve sluttfasen av verdensløpet med kosmiske katastrofer, 1000-årsriket og opprettelsen av det evige gudsrike. Rissi nekter ikke at kap. 17

forbinder Antikrist med staten, men en prinsipiell sammenheng mellom disse to er der ikke. Eiendommelig er forfatterens tolkning av den annen oppstandelse som ifølge 20, 5 forutsettes å komme. Han benekter at det skulle være den alminnelige oppstandelse til dommen (20, 13) og mener at det siktes til en apokatastasis av alle ting med utløsning også for dem som er kommet i ildsjøen. Dette må sies å være en konstruksjon uten noe tilknytningspunkt i teksten.

Rissi slutter seg til den oppfatning at de forskjellige billeder eller epoker som opprulles i Apk., ikke er tenkt å følge etter hverandre i tid. Hvert av dem omfatter hele tiden mellom Kristi første og annet komme, med en stadig sterkere utmaling av de rent endehistoriske trekk i annen halvdel av boken. Skriftet utgjør en enhet og er skrevet på slutten av 60-tallet.

Sverre Aalen.

FORNUFT OG TRO OG TEOLOGISK METODE

TALE VED AVSLUTNINGEN PÅ MENIGHETSFAKULTETET 14. DESEMBER 1957

Av Sverre Aalen.

En kan si at den teologiske student som objekt for sitt studium har selve grunnlaget for sitt eget livssyn. Dette stiller teologien i en viss særstilling i forhold til andre studier, og det betyr at den teologiske student i sitt studium kastes inn i særlige vanskeligheter og problemer. Ikke få studenter kommer inn i en brytning mellom tro og fornuft eller vitenskap. Det spørsmål tvinger seg inn på dem: Holder troen, eller faller den i grus for tankens innvendinger? Ikke minst på bibelforskningens område vil slike spørsmål reise seg. Men ikke alle studenter kjenner disse problemer like sterkt. For noen synes de ikke å spille noen egentlig rolle. De spør: Er der overhodet, når det kommer til stykket, noen spenning mellom tro og tanke? Kan de ikke forenes i harmoni? Ja, kan ikke forholdet mellom dem ganske enkelt bestemmes slik at tankens rolle blir å være et lydig redskap i troens hånd?

Vi kan her ikke ta opp disse kompliserte spørsmål i hele sin bredde, men må nøye oss med noen prinsipielle linjer. Sikkert er at det her er mulig å komme galt av sted, på flere vis. På begge sider truer grøften, og det er ikke lett å finne den rette via media.

Jeg har i dette semester forelest bl. a. om inspirasjonstanken hos Paulus. Professor Moe sier i sin paulinske bibelteologi at det ideelle ifølge Paulus er at Ånden og den menneskelige fornuft arbeider sammen. Ja, Paulus kan til og med bruke ordet «fornuft» om Guds eller Kristi Ånd; således i 1 Kor. 2, 16: «Vi har Kristi fornuft,» νοῦς, sier han, riktignok slik at denne uttrykksmåte er foranlediget av et sitat fra Septuaginta like foran. Lenger ute i samme brev erklærer han at han gjerne vil be, lovprise, tale tunger i Ånden (τῷ πνεύματι), 14, 14 ff., men han vil også gjerne be og lovprise «med fornuften» (τῷ νοΐ), v. 15. Når han taler i menigheten,

vil han heller tale fem ord med sin fornuft (forstand) enn ti tusen ord i tunge, nemlig for å kunne lære andre, v. 19.

Helt annerledes ser Paulus derimot på det han kaller den menneskelige visdom, σοφία. Her oppstår det en motsetning, mellom Guds Ånd og visdommen. Det inntrer en konflikt, for evangeliets budskap kan for visdommen bare fortone seg som dårskap, 1 Kor. 1, 21 ff. Vi kan si at den visdom det her er tale om, stammer fra den *falne* fornuft, den fornuft som «ikke er noe verd», Rom. 1, 28, eller som er bestemt av det tomme og verdiløse, Efes. 4, 17.

Det er ikke lett å trekke grensen mellom disse to sider av fornuften under studiet. Men nettopp dette er for teologen en av de viktigste oppgavene å komme til rette med. Det er en del av fornuftens apparat og evne som Gud ikke støter bort, men anerkjenner. Eller annerledes uttrykt: der er en del av fornuften som gjelder også for troen, og dermed for teologen i hans arbeid med Bibelen. Og viktig er at på disse områder er fornuften ikke bare et viljeløst redskap for troen, en slags tenke- eller regnemaskin som pent avleverer det stoff den blir foret med, ordnet og oversiktlig. Fornuften er ikke bare en tjenestepike for troen, en ancilla, som de gamle uttrykte denne tanke. Nei, fornuften har sine egne lover, sin egen klarhet, sin egen dømmekraft, og denne lovmessighet i fornuften kan vi ikke hoppe over. Det nytter f. eks. ikke for troen å ville påstå at én og samme hending har funnet sted på to forskjellige måter eller på to forskjellige tidspunkter. Eller å hevde at et utsagn ble uttalt på to forskjellige måter på én gang. Heller ikke kan en komme og deklarere at språket som en profet eller apostel bruker, følger andre grammatikalske regler enn de som var i bruk i samtiden, eller at ordene hadde et leksikalsk innhold som først framkom flere århundrer senere. Vi må være klare over at Bibelens menn i en viss forstand er barn av sin tid. Åpenbaringsinnholdet er så å si dyppet ned i tidshistorisk, psykologisk og fornuftsmessig lovmessighet på alle kanter og bauger.

Men en kan drive dette med den immanente lovmessighet for langt, og dermed havner en i grøften på den andre siden. Da får den falne fornufts visdom overhånd over åpenbaringsinnholdet, og dette drukner i det immanente. Dermed oppløses Bibelen i religionshistorie eller også i idéhistorie.

Den som har lært å skille mellom fornuftens legitime område og den falne visdoms falske krav og målestokker, han har lært det aller mest elementære, men også det grunnleggende i teologisk metode. Han er gått over fra å være legmann til å bli teolog. Men ennå står han bare ved begynnelsen av veien. Han må nå prakti-

sere metoden konkret på de forskjellige områder innen bibelforskningen, og på andre av teologiens områder også for den saks skyld. Her gjelder det å finne veien rent konkret, og mange vanskelige avgjørelser må treffes. Men etter hvert lærer en å gi Gud hva Guds er og keiserens hva keiserens er. En har lært å håndheve de to regimenter i selve sitt studium.

Først etter denne linje blir teologiens tankeproblemer løst. Og dermed står veien åpen for den mest sentrale oppgave som teologen har, nemlig å stille sin tanke i troens tjeneste, å la fornuften bli plassen for den kristelige kunnskap, som Det nye testamente legger slik vekt på. Det gjelder her å vokse i åndelig kunnskap og erkjennelse, bli et åndelig menneske ved å kjenne Guds visdom. Dermed kommer vi tilbake til ordet visdom, men nå i positiv sammenheng. For visdommen er også noe positivt i Det nye testamente, nemlig Guds dårskap som blir til Guds visdom for den som tror. «Vi forkynner Kristus korsfestet, for jøder visstnok et anstøt, for hedninger en dårskap, men for dem som er kalt, jøder så vel som grekere, Kristus som Guds kraft og Guds visdom,» 1 Kor. 1, 23 f. «Visdom taler vi for de modne, ikke dette verdensløps visdom . . ., men Guds visdom i hemmelighet . . .,» 2, 6 f. Denne Guds visdom er som ild og vann i forhold til verdens visdom (jfr. Kol. 2, 8). Men nettopp denne visdom er det egentlige og siste mål for teologen, det som gjør ham «moden», setter ham i stand til å uttrykke i gjennomtenkte og klare ord det som i og for seg er Åndens gave til alle kristne, 2, 12 ff.

Teologen vil ikke kunne utføre dette arbeid dersom han slutter fred med verdens visdom, for da forkludrer han alt. Men han vil heller ikke kunne gjøre dette arbeid dersom han *ikke* slutter fred med den legitime fornuft og dens lover, og gir fornuften det som fornuftens er.

Sverre Aalen.

ACTAS MISJONSTEOLOGI[1]

Av Olaf Moe.

1. *Budbærerne.* Apostlenes gjerninger begynner som bekjent med en rekapitulering og nærmere utførelse av Lukas' evangeliums mer summariske beretning om den oppstandne Herres misjonsbefaling og himmelfart. Lukas understreker først at han åpenbarte seg for sine apostler med mange tegn i løpet av firti dager, og at han lovet dem den Hellige Ånds dåp som kraftutrustning til den misjon de nå var kalt til: å være hans *vitner* fra Jerusalem av og inntil jordens ende. Og derpå forteller Luk. om at apostlene også var øyenvitner til hans himmelfart hvortil det guddommelige løfte om hans synlige gjenkomst var knyttet (1, 10—11). Den apostoliske misjonsforkynnelse skulle da ha karakteren av et vitnesbyrd om hva de selv hadde sett og hørt, og den sterke understrekning av den oppstandnes gjentatte og umiskjennelige selvåpenbaringer gjør det på forhånd klart at Jesu *oppstandelse* var den sentrale gjenstand for det apostoliske vitnesbyrd. Det blir da også uttrykkelig sagt i den tale Peter holder før valget av en ny apostel i Judas' sted: han skal sammen med de elleve være vitner om Herrens oppstandelse (1, 21 f.). At det dreier seg om et *øyen*vitnesbyrd, fremgår ikke bare av sammenhengen her, men bevises også av en senere uttalelse av apostelen: «Vi kan ikke la være å tale om det som vi har sett og hørt» (4, 20). Allerede av den grunn at de var øyenvitner, må apostlene forkynne evangeliet. Men ganske visst har de også sin Herres uttrykkelige *befaling* om det, som det først er nevnt (1, 2) og som det fremheves av Peter i en av hans misjonsprekener (10, 42). Det apostoliske misjonsbudskapet var på en gang et heroldrop — kerygma — og et personlig vitnesbyrd — martyria. Men i Acta legges det en spesiell vekt på det siste.

[1] Et kapitel av et arbeide om Lukas som evangelist og historiker.

I alle de misjons- eller forsvarstaler av Peter som boken gjengir, betones det at han og hans medapostler er vitner om Jesus og navnlig om hans oppstandelse, slik straks i pinseprekenen 2, 32, i de to øvrige taler i Jerusalem (3, 15. 5, 32) og til sist i Peters tale til Kornelius i Cæsarea (10, 41). Og i den summariske omtale av apostlenes forkynnelse 4, 33 heter det at de «med stor kraft avla vitnesbyrdet om Herren Jesu oppstandelse (4, 33). Også i den misjonspreken av Paulus som er gjengitt kap. 13 vender den samme påberopelse av apostlene som vitner om Jesu oppstandelse tilbake (13, 31). Merkelig nok kjennetegner ikke Paulus her seg selv og Barnabas likefrem som øyenvitner, men bare som forkynnere av evangeliet (13, 32 f.). Men annensteds heter det uttrykkelig at Paulus hadde fått se og høre den oppstandne for å kunne være et vitne for ham (22, 14 f.). I det siste uttrykk ligger åpenbart også et moment av det rettslige. I saken mellom Jesus og den vantro verden (sml. Joh. 16, 8 ff.) skal apostelen være et forsvarsvitne.

At det vitnebegrep som spiller en så stor rolle hos Lukas — liksom hos Johannes — har en rettslig betoning og for så vidt viser tilbake til G. T., fremgår også av en annen iakttagelse. Ifølge den mosaiske rettsregel 5 Mos. 19, 15, som det vises til gjentatte ganger i N. T., skal enhver sak stå fast etter to eller tre vitners utsagn. I samsvar dermed utsendte Jesus sine disipler to og to. Og svarende dertil opptrer i Acta aldri en enkelt apostel for seg, men alltid i fellesskap med en eller flere andre som Jesu vitner, f. eks. Peter sammen med Johannes (3, 1—4, 22) eller alle apostlene (5, 17—33) og Paulus sammen med Barnabas (13, 2 ff.) eller Silas (15, 40 ff.). Det er imidlertid forståelig at en Paulus som bare kunne påberope seg en individuell åpenbaring av den oppstandne kunne kjenne behov for å henvise til de eldre apostlers felles opplevelse av en slik åpenbaring (13, 31).

Imidlertid var ikke alle de misjonærer eller evangelister som Acta forteller om vitner i den strenge forstand som vi hittil har talt om. Vi hører intet om at menn som Stefanus og Filip eller medarbeidere av Paulus som Silas og Timoteus har talt som øyenvitner, og selv om en Barnabas av Lukas stilles ved siden av Paulus som apostel, kan man ikke derav med sikkerhet slutte at han kunne vitne om den oppstandne av selvsyn. Aposteltitelen kan også referere seg til at han sammen med Paulus var blitt «utsendt av den Hellige Ånd», som det sies Ap. gj. 13, 4. Men i og for seg er det meget mulig at han hørte til den kategori som Paulus 1 Kor. 15, 5 ff., der han regner opp den oppstandnes åpenbaringer, kaller «alle apostlene» (v. 7) til forskjell fra «de tolv» (v. 5). En antyd-

ning til utvidelse av vitnebegrepet synes riktignok å ligge i Paulus' betegnelse av Stefanus som Jesu vitne 22, 20. Det syn han like før sin død hadde av den herliggjorte Jesus (Ap. gj. 7, 55 f.) var imidlertid en visjon, beroende på inspirasjon («full av den Hellige Ånd») og lå ikke som den oppstandnes selvåpenbaring for Paulus til grunn for hele hans Kristus-vitnesbyrd. Og da vi heller ikke tør legge det oldkirkelige martyrbegrep inn i sprogbruken på vårt sted, må vi anta at Stefanus er kalt Jesu vitne fordi han både med ord og liv har gått så helt inn for Jesu sak. At han også har gjort det med sitt liv og sitt blod, beviser alvoret i hans vitnesbyrd, og for så vidt står martyrbegrepet her på overgangen til det senere kirkelige (sml. Åpb. 2, 13). Men kunne Stefanus karakteriseres som Jesu vitne uten at hans forkynnelse var basert på selvsyn, da må vi derav slutte at også andre av de i Acta omtalte forkynnere kunne betraktes som Jesu vitner for så vidt som de personlig gikk inn for hans sak ved å bevitne hans evangeliums sannhet.

I den forbindelse er å merke at vi i grunnteksten finner en variant av verbet «martyrein», «diamartyresthai», som uttrykker det sist nevnte moment uten nødvendig å inneslutte det strikte vitnebegrep. Det betyr egentlig å kalle til vitne på, men brukes i N. T. gjerne i mer alminnelig forstand: høytidelig å forsikre eller å besverge, og står i Acta gjentatte ganger om forkynnelsen av evangeliet i forbindelse med omvendelsesprekenen (f. eks. 2, 40. 10, 42. 18, 5. 20, 21, 24). I den forstand kunne da også andre enn de egentlige apostler være med å oppfylle budet 1, 8 om å være Jesu vitner. Også menn hvis kall opprinnelig var et annet — å tjene ved bordene — kunne, uten en direkte ny guddommelig anvisning, i forholdenes medfør bli kallet til evangelieforkynnere og bli vitner i den intensive betydning som Stefanus ble det.

Det vitnesbyrd vi her har talt om var et *kjensgjernings*bevis. Og det var og er, som avlagt av menn som var nøkterne nok til å skjelne klart mellom ekstatiske syner og virkelighetsopplevelse (sml. f. eks. 12, 9), skikket til å begrunne det de gamle dogmatikere kalte en «fides humana». Men at de omhandlede kjensgjerninger ikke bare var underbare fakta, men frelseskjensgjerninger, det fremgikk av deres overensstemmelse med det profetiske ord i G. T. Til bevitnelsen navnlig av Jesu oppstandelse som historisk faktum føyes derfor i Actas misjonspreken i regelen et *skrift*bevis, likeså når det gjelder andre ledd i hans historie. Typisk i så måte er argumentasjonen i Peters grunnleggende preken på pinsedagen, hvor spådomsbeviset går hånd i hånd med kjensgjernings-vitnesbyrdet (underbeviset).

Men ved siden av vitnesbyrdet om frelseshistoriens fakta — også Jesu egne undergjerninger (2, 22) — og skriftbeviset finner vi i Peters pinsetale og annensteds enda et spesielt bevis som man kan kalle *Åndens* vitnesbyrd: henvisningen til den åndsdåp som de troende tydelig hadde opplevd i synlige og hørbare manifestasjoner. Denne åndsmeddelelse var ikke bare lovet disiplene av Jesus (1, 5, 8), men bebudet allerede i G. T.s profetiske ord, og oppfyllelsen derav på pinsedag — og senere — var derfor et klart bevis på at de Jesus-troende representerte Guds sanne folk. Det er derfor ikke bare disiplene som avlegger sitt menneskelig troverdige vitnesbyrd om Jesus som den oppstandne og himmelfarne frelser, men, som det heter i Peters forsvarstale for synderiet, også «den Hellige Ånd som Gud har gitt dem som adlyder ham» (5, 32). Til det menneskelige og profetiske vitnesbyrd slutter seg da det direkte guddommelige Hellig-Åndens vitnesbyrd, testimonium Spiritus Sancti, som dog ifølge Acta ikke bare var et innvortes, men også erkjennbart i utvortes påtagelige ytringer (tungetale og profeti), om enn disse ikke var nødvendige eller bestandige kriterier på åndsdåpen, men spesielt forekom ved vendepunkter i misjonens historie (8, 15 ff., 10, 46. 19, 6). Det er vel ikke tilfeldig at der ikke forlyder noe i Acta 2 om at også de tre tusen nyomvendte som ble lagt til menigheten på pinsedagen, etter sin åndsmottagelse talte i tunger, mens Lukas nevner andre, mer nøkterne tegn på deres nye liv (2, 42 ff.).

Vi har sett at det var Herrens generelle misjonsbefaling (1, 8) som betinget apostlenes kallsbevissthet, og den Hellige Ånds kraft som rustet dem til deres gjerning som Jesu vitner. Men vi hører i Acta ikke bare om en grunnleggende og varig åndsmeddelelse, men også om nye og momentane inspirasjoner svarende til de nye oppgaver som budbærerne ble stillet overfor, og om nye impulser fra Herren i form av spesielle åpenbaringer eller direktiver. I samsvar med Jesu løfte Luk. 12, 12 fremheves det at Peter til sitt vitnesbyrd for det høye råd ble fylt av den Hellige Ånd (4, 8), og at etter den første forfølgelse alle apostlene ble fylt av Ånden og talte Guds ord med frimodighet (4, 31); det samme sies også om Paulus da han sto overfor den romerske statholder på Kypros (13, 9). Og skjønt det alt på forhånd var nevnt at Stefanus var «full av Ånden» (6, 3, 8), betoner Lukas det samme på ny med sikte på det syn han i synedriet fikk av den herliggjorte menneskesønn (7, 55 f.).

Ved en del av de nye skritt som ble tatt i misjonsverket synes bare den ytre guddommelige førelse å ha gitt fingerpeket. Atspredelsen fra Jerusalem nevnes som anledningen til at Filip kom til

Samaria som evangelist, uten at noen særskilt impuls fra Gud blir omtalt, og det samme gjelder de øvrige som etter atspredelsen kom til Fønikia, Kypros og Antiokia og av hvilke somme også forkynte evangeliet for grekerne; heller ikke her hører vi om noe spesielt guddommelig bud (11, 20 f.). Derimot blir det uttrykkelig ved en Herrens engel pålagt Filip å ta det nye skritt som førte ham til den etiopiske hoffmann, og dertil føyes enda en særskilt inngivelse av Ånden som innledning til samtalen med ham (8, 26. 29). Det dreide seg jo her om den første opptagelse av en hedning — til og med en gilding (Jes. 56, 3 ff.) — i Guds menighet. Jo mer påfallende det guddommelige kall synes, og jo mer vidtrekkende det nye tiltak er, dess mer direkte og tydelig tilkjennegis Guds vilje, således i et syn som samsvarer med et annet, som i tilfellet med Ananias og Saulus (9, 10 ff.) og med Kornelius og Peter (10, 3—6, 9—16), i siste tilfelle også ved en særskilt åndsimpuls (10, 19 f.). Den overordentlige utførlighet hvormed særlig Peters syn er fortalt og gjentagelsen av beretningen om både dette og Kornelius' syn først i dennes hus (10, 28—32), så i forhandlingene Jerusalem (11, 1—14) er påfallende. I forbindelse med den måte hvorpå Åndens besegling av Peters handling er understreket (10, 44—48. 11, 15—17), skal det vise hvor umisforståelig Gud har gitt til kjenne at der ikke skal være noe skille mellom jøder og hedninger idet han har renset de sistes hjerter ved troen (sml. Peters tale på apostelmøtet 15, 9). Den prinsipielle overgang til hedningemisjonen var for så vidt banet, og dermed da også det nye tiltak fra de atspredte medlemmer av modermenigheten som vi har nevnt ovenfor (11, 20) rettferdiggjort.

Skjønt vi alt ved beretningen om Sauls omvendelse har hørt om hans kall til også å være en hedningens apostel, understreker Luk. at det først var etter en spesiell Åndens tilsigelse han og Barnabas ble sendt ut på den misjonsreise som førte ham fra synagogemisjon til planmessig hedningemisjon. Og under denne ser vi hvorledes Åndens ledelse griper både korrigerende og inspirerende inn i apostlenes egne planer. Et slående eksempel på det første frembyr den annen misjonsreise, 16. 6 og 7 — her trer et nattlig syn til som positivt direktiv (16, 9 f.); et vitnesbyrd om det siste gir Paulus' beslutning om å reise til Jerusalem med Rom som videre mål (19, 21). Visstnok advarer profetiske røster ham mot Jerusalems-ferden, fordi lenker og trengsler venter ham der i byen (20, 23. 21, 4, 11). Men Paulus selv kjenner seg bunden i Ånden til å dra dit (20, 22) og har åpenbart skrevet de nevnte advarsler ikke på Åndens, men på profetenes menneskelige velviljes regning. Også

senere hører vi i Paulus' historie om overordentlige inngivelser, som tillike bekrefter at den ifølge 19, 21 fattede beslutning var den gudvillede, sml. 23, 11 og 27, 24. Men når vi ser tilbake på det hele, gir de direkte guddommelige fingerpek god plass for den indirekte tilkjennegivelse av Guds vilje gjennom de guddommelige førelser og den menneskelige fornufts overveielser av Guds mening med dem. Her er ifølge Acta en vekselvirkning mellom det naturlige og det overnaturlige, mellom inspirasjon og refleksjon. Apostelen har åpenbart selv fulgt den regel han i sine brev gir sine lesere: ved sin kristelige fornuft å prøve og skjønne hva som er Guds vilje (Rom. 12, 2. Ef. 5, 10. 17).

2. *Budskapet*. I vår omtale av de urkristelige budbringere har vi allerede til dels berørt det budskap de hadde å bære fram. Nå må vi imidlertid betrakte dette nærmere.

I Lukas' evangeliums slutning var dets hovedinnhold alt uttrykt i en sum: at der i G. T. var skrevet at Messias skulle lide og oppstå fra de døde på den tredje dag, og at det i hans navn skulle forkynnes omvendelse til syndenes forlatelse for alle folkeslag (Luk. 24, 444 ff.). Disse hovedpunkter finner vi da med forskjellige uttrykk igjen i Actas misjonsprekener og rekapitulasjoner av apostlenes forkynnelse. Fremfor alt gjelder dette oppstandelsesbudskapet, som, også bortsett fra skriftvitnesbyrdet, kastet et nytt lys over Jesu lidelse. Men overalt er det forutsatt at denne lidelse først får sin egentlige forklaring gjennom Skriften som uttrykk for Guds rådslutning. På flere steder i Acta klinger Luk. 24, 45 f. igjen også i sin ordlyd (3, 18. 17, 3. 26, 23). Likeledes vender forkynnelsen av omvendelse og dens frukt syndenes forlatelse stadig tilbake i bokens misjonstaler, fra Peters pinsepreken (2, 38) til Paulus' tale i det pisidiske Antiokia (13, 38) og hans forsvarstale i Cæsarea (26, 18).

Men ellers oppviser de forskjellige taler Acta inneholder, en beundringsverdig variasjon, tilpasset etter de ulike tilhørere og anledninger. Har man for alvor fordypet seg i den side av saken, faller det vanskelig å tro at det er Actas forfatter som har konsipert alle disse taler. De har intet sjablonmessig ved seg, men knytter seg alltid til en særegen situasjon. Grunntypen for misjonsforkynnelsen overfor jøder har vi i den første av bokens prekener, Peters tale på pinsedagen. Men hvor forskjellig fra denne er ikke Paulus' synagogepreken kap. 13. Felles for begge er den fremtredende rolle som skriftbeviset spiller, men likevel er det bare ett av de skriftsteder vi finner i den første talen, ps. 16, 10, som også nyttes i den siste. Peter tar sitt utgangspunkt i den underfulle manifestasjon hans tilhørerflokk nettopp har vært vitne til,

og tyder den som den åndsutgydelse profeten Joel har spådd om, han siterer i den forbindelse også dennes ord om dommedagen og om betingelsen for å bli frelst fra dommen, påkallelsen av Herrens navn. Paulus, som talte i tilknytning til synagogens tekstlesning, begynner ganske annerledes, med et tilbakeblikk på Israels historie og forjettelsen til David for derfra å komme til oppfyllelsen i Jesus Kristus, men hans tale munner også ut i en henvisning til dommen og frelsen fra den eller straffen. Og her kommer lovgjerningenes utilstrekkelighet og rettferdiggjørelsen ved troen på Kristus på ekte paulinsk vis inn i bildet.

Som vi snart skal se, atskiller apostlenes misjonspreken for hedninger seg igjen vidt fra deres forkynnelse for jøder. Men først må vi vende tilbake til Peters tale på pinsedag og studere den litt nærmere, fordi den tillike inneholder momenter som sikkert må ha hørt med til misjonsforkynnelsen i det hele, men ikke uttrykkelig er tatt med i Lukas' bruddstykkeaktige gjengivelse av senere taler.

Så jevn og ukunstlet Peters pinsepreken synes, er det et vel beregnet samsvar mellom dens forskjellige ledd. Joelstedet klinger igjen i den applicatio, anvendelse av det hele på tilhørerne, som talen munner ut i; formaningen til å omvende seg og la seg døpe på Jesu Kristi navn og løftet om syndsforlatelse og den Hellige Ånds gave svarer tydelig til Joel-profetiens to ledd, bare i omvendt orden: hver den som påkaller Herrens navn skal bli frelst, og Herren vil utgyde sin Ånd over alt kjød. Peter har først påvist at Gud har gjort Jesus både til Herre og til Messias (2, 36), og ved dåpen ble nå denne Herres navn påkalt til syndenes forlatelse (22, 16). Derfor kunne Peter også love alle som oppfylte dette vilkår den Hellige Ånds gave. Og i samsvar med løftet hos Joel, «skal bli frelst», ender han med å formane sine tilhørere: «La dere frelse fra denne vanartede slekt» — den slekt som har korsfestet Jesus Kristus.

Beviset for at den korsfestede nasareer er Messias, er ført ut fra hans oppstandelse slik den er forutsatt i den messianske salme 16, sammenholdt med salmene 132 og 89, og bevitnet ved Jesu åpne grav og av apostlenes egen opplevelse. Og at Jesus er Herren, er bevist ved en kombinasjon av erfaringen — åndsutgydelsen over hans disipler — og skriftordet salme 110 hvor David betegner Messias som sin Herre. Noe direkte skriftbevis for at Jesu død var en soningsdød finner vi ikke i Peters pinsepreken. Det var naturlig at hans omtale av Jesu korsfestelse nærcest artet seg som en anklage mot de tilstedeværende jøder. Men idet apostelen uttrykkelig erklærer at det var etter Guds besluttede råd og forutviten Jesus

ble utlevert til dem, så er dermed sagt at Jesu kors var opptatt i Guds frelsesplan og derfor også bevitnet i skriftene. Vi har tidligere pekt på at Acta ved en senere leilighet viser til et sted som Jes. 53 (8, 32 ff.). Og både i den neste tale av Peter, talen i Salomos buegang, og Paulus' synagogepreken pekes det på at jødene ved sin korsfestelse av Jesus, uten å vite det, faktisk har virkeliggjort hva Gud forut har forkynt gjennom profetenes munn, nemlig at hans Messias skulle lide (3, 17 f., 13, 27 f.), og det vil da si at han dermed har villet formidle den syndsforlatelse som følger av omvendelsen (3, 19) og troen på Kristus (13, 38 f.). Når det Luk. 24, 47 het at det var i eller på grunn av Jesu Kristi navn apostlene skulle preke omvendelse til syndenes forlatelse, da lå deri at omvendelsen innesluttet tro på dette navn eller på at Jesu Kristi betydning som frelsesmidler. Derfor betegner Acta de omvendte som «troende» eller som de der var kommet til troen (2, 44. 10, 45. 16, 1. 19, 18). Det bevis de apostoliske misjonsprekener leverer for Jesu messianitet og herredom siktet nettopp på å virke troen på ham. Og i sitt svar på fangevokterens spørsmål om betingelsen for å bli frelst sier Paulus derfor simpelthen: «Tro på Herren Jesus Kristus!» (16, 31.)

Mens også løftet om syndsforlatelsen stadig vender tilbake i Actas misjonsforkynnelse, savnes den uttrykkelige oppfordring til å la seg døpe (2, 38) unntagen i Paulus' gjengivelse av Ananias' ord (22, 16). Men at dåpsfordringen er underforstått, fremgår av den iakttagelse at Lukas gjentatte ganger konstaterer at de nyomvendte ble døpt, således samaritanerne (8, 12, 16), den etiopiske hoffmann (8, 38), Kornelius og hans hus (10, 48) osv. Hvor selvfølgelig det var at dåpen var nødvendig, fremgår særlig klart av at hoffmannen selv spør om der var noe til hinder for at han straks ble døpt (8, 36), og at Peter reiser det samme spørsmål etterat Kornelius og hans husstand alt hadde mottatt åndsdåpen. Den atskillelse mellom åndsdåp og vanndåp som vi finner både i tilfellet med samaritanene (8, 16 f.) og med Kornelius (10, 46 f.), motbeviser ikke at dåpen er betraktet som et sakramente. Den åndsmeddelelse det er tale om på de omtalte steder er den charismatiske som manifesterte seg i tungetale (10, 46) eller andre ytre kjennetegn (8, 18: «da Simon *så* osv.») og siktet til å gjøre de troende samaritaners og hedningers tilhørighet til Guds folk vitterlig, men ikke var ensbetydende med gjenfødelsen. At Lukas i virkeligheten kjente andre virkninger av Ånden enn de overordentlige nådegaver (profeti, tungetale osv.), framfor alt kjærligheten, fremgår tydelig av hans skildring av det nye liv i menigheten 2,

44 ff. og 4, 32 ff. som åpenbart er tenkt som Åndens beste frukt (sml. Gal. 5, 22 f.).

Tanken på dommen, som dannet bakgrunnen for pinsedagens omvendelsespreken, kommer igjen i den ene etter den andre av Actas misjonstaler, både i Peters og Paulus'. Og om ikke pinseprekenen uttrykkelig fremholdt at Jesus Kristus er dommeren så vel som frelseren, var det indirekte sagt ved at han må påkalles som Herren av hver den som vil bli frelst. I tempelprekenen kap. 3 viser Peter nærmest til den frelse Herrens komme vil bringe et omvendt Israel med «vederkvegelsens tider» (v. 19 f.), men forinnen må det skje en gjenopprettelse av alt det som profetene har talt om, idet folket hører på Jesus som den av Moses bebudede profet (v. 21 ff.).[2])

I samme apostels tale i Kornelius' hus bevitner han uttrykkelig at Jesus er den av Gud bestemte dommer over levende og døde, samtidig som han er formidler av syndsforlatelsen (10, 42 f.). At domstanken danner bakgrunnen for Paulus' synagogepreken kap 19 har vi allerede berørt. Men også i hans forkynnelse for rene hedninger, som Areopagus-talen kap. 17 er et betegnende eksempel på, understrekes det at Gud har fastsatt en dommedag, og at Jesus er bestemt til å utføre dommen (17, 31).

Vi har sett at en fast krets av religiøse motiver går igjen i alle de typiske misjonsprekener Acta inneholder, men at disse prekener samtidig er så forskjellige som de ulike anledninger tilsier. Navnlig må det slå den oppmerksomme leser hvor egenartet jødekristelig talen i Salomos buegang er orientert. Ville en hedningekristen som Lukas med alt sitt snille kunne ha fingert en sådan tale? Man kunne lettere tenke seg denne mulighet når talen er om Paulus' misjonsprekener. Men som vi skal se, er i hvert fall også de eksempler Acta gir på disse høyst egenartede, svarende til de ulike tilhørerkretser.

Som naturlig var måtte overfor hedninger først og fremst motsetningen til polyteismen komme til orde, og dette er da tilfellet både i den korte tale til de mer primitive folkeskarer i Lystra som ville vise apostlene guddommelig ære (14, 15—17), og i den mer utførlige preken for de intellektuelt kresne atenere, den berømte Areopagus-tale (17, 22—31). Begge steds formaner apostelen til omvendelse fra de innbilte guder til den levende Gud, skaperen og oppholderen av alt. Han har bevitnet seg også for hedningene ved sin timelige forsorg (14, 17), og om han er den ukjente gud, så

[2]) Jeg slutter meg her til de utleggere som atskiller «gjenopprettelsens tider» fra «vederkvegelsens» og refererer de førstnevnte til den etiske gjenreisning av alle forhold i Israel som omvendelsen til Jesus Kristus vil føre med seg.

har dog noen av de greske diktere gitt uttrykk for sin avhengighet av ham og dermed felt dommen over billeddyrkelsen (17, 23—29). Det karakteristiske for Areopagus-talen er at den forbinder tilknytningen til grekernes religiøse anelse og filosofiske tenkemåte med gammeltestamentlig argumentasjon mot idololatrien. Det siste blir oversett eller ikke tilstrekkelig påaktet av den kritikk som bestrider talens ekthet. Men i alle tilfelle er det uberettiget å påstå at selve det evangeliske budskap her er kommet til kort, da talen etter Actas egen forklaring er blitt avbrutt før apostelen var kommet til ende med sin Kristus-forkynnelse. Kristi dommerembete så vel som hans oppstandelse er bevitnet, mens hans død bare er forutsatt og syndsforlatelsen som dens frukt da heller ikke uttrykkelig forkynt.

Det er for øvrig verd å merke at ingen av de misjonsprekener vi finner i Acta oppholder seg ved tilhørernes moralske synder, men kun ved deres synder mot Gud, deres vantro og falske gudsdyrkelse. Den rystende skildring Paulus gir i Rom. 1, 24 ff. av hedenskapets moralske forfall har intet sidestykke i de prøver Lukas gir på hans misjonsforkynnelse. Men det fremgår også av Rom. 1 og 2 at det er refselsen av den religiøse villfarelse som danner grunnlaget for det hele, og når apostelen minner sine hedningekristne lesere om deres omvendelse, er det den religiøse forvandling at de vendte seg fra avgudene til den levende og sanne Gud, han først og fremst understreker (1 Tess. 1, 9. 1 Kor. 12, 2. Gal. 4, 8).

Når vi fra evangeliene kommer til apostelhistorien, kan det synes underlig at der i dennes misjonsforkynnelse ikke er mer tale om Jesu *liv* enn tilfellet er, og spesielt at Jesu *ord* ikke siteres. Her må det imidlertid erindres at disse ord ikke på forhånd eide den autoritet som de hadde for disiplene, hans guddommelige sendelse måtte først bevises. På den annen side kunne Jesu liv til en viss grad forutsettes kjent av Peters tilhørere i Jerusalem, og han kunne uten motsigelse minne om at Jesus var legitimert som profet ved de undergjerninger han hadde utført (2, 22). I de taler som ble holdt for et forum som sto Jesu liv fjernere, så som Peters i Kornelius' hus og Paulus' i det pisidiske Antiokia, finner vi dog flere henvisninger til den evangeliske historie som danner paralleller både til Lukas' og de andre evangelier: at Jesus kom av Davids ætt, at Johannes døperen var hans forløper og viste bort fra seg og til den større som skulle komme etter ham (13, 24 f.), at Jesus ved dåpen ble salvet med den Hellige Ånd, forkynte fredens evangelium og gikk omkring og gjorde vel og helbredet alle dem som var overveldet av djevelen, og at hans virksomhet begynte i

Judea, men strakte seg til hele jødenes land og Jerusalem. Og liksom hans oppstandelse på den tredje dag fremheves, understrekes det også at han ikke bare åpenbarte seg for Peter og hans meddisipler, men at disse også har spist og drukket sammen med ham etter hans oppstandelse (10, 36—42). Og om vi i de egentlige misjonsprekener ikke finner noe sitat av Jesu ord, skjønner vi dog hvorledes de ble innprentet i de troendes minne, av Paulus' henvisning til dem i sin tale til de efesinske eldste 20,35, hvor ordlyden riktignok ikke gjenfinnes i noe av våre fire evangelier, mens meningen ikke er vanskelig å kjenne igjen fra deres Herre-ord.

For øvrig må vi, når talen er om benyttelsen av den evangeliske overlevering i misjonsforkynnelsen, ikke glemme at de referater Lukas i Acta gir av denne, åpenbart er bruddstykkeaktige og kun gjengir hovedpunktene. Etter at han hadde skrevet sitt evangelium kunne han nøye seg med mer summariske henvisninger til Jesu livs data, selv om misjonsprekenen kanskje har trukket fram flere enkeltheter fra dette. Men når den nyere kritikk også heri til dels har funet et bevis på manglende interesse for den evangeliske historie, da har den i hvert fall gitt bebreidelsen en gal adresse. En annen sak er at den apostoliske misjonspreken sikkert ikke har operert med det moderne «inntrykk av Jesu menneskelige personlighet» som utgangspunkt for sitt vitnesbyrd.

I vår tids misjonsteologi er spørsmålet om det såkalte *tilknytnings*punkt særlig omtvistet. Vi har allerede ovenfor vært inne på det, men det kan ikke behandles nærmere uten i forbindelse med Actas syn på forholdet mellom religion og kristendom.

Som allerede ovenfor påpekt, krever den apostoliske misjonsforkynnelse omvendelse likså vel av jøder som av hedninger. De første gjøres alle medansvarlige i korsfestelsen av Jesus (2, 23. 3, 15. 4, 10. 5, 30), og de må ikke bare angre denne sin synd (metanoein), men omvende seg til Gud (epistrephein), også det siste gjelder jødene (3, 19. 26, 20). For så vidt svarer apostlenes preken helt til Herrens og hans forløpers. Og om misjonsprekenen ikke hver gang uttrykkelig inneholder begrepet omvendelse, men nærmest er en trospreken som Peters tale til den gudfryktige Kornelius og Paulus' til jødene og de gudfryktige hedninger i det pisidiske Antiokia, så innesluttor troen på Kristus en omvendelse til ham som Herren (sml. 9, 35. 11, 21).

Når det spørres om menneskets *mulighet* for omvendelse, synes vel imperativet «metanoesate» å forutsette at tilhørerne har fri vilje til det. Men vi ser også at det både om Israel og om hedningene kan sies at Gud vil gi eller alt har gitt omvendelse (metanoia, 5, 31.

11, 18). Og at dette innebærer mer enn adgang til å omvende seg, ligger ikke bare i begrepet, som jo egentlig betyr sinnsforandring, men også i den betoning av Guds initiativ som er uttrykt på steder som 2, 39 og 13, 48. I slutten av sin pinsetale sier Peter at løftet (om Åndens gave) tilhører Israel og alle dem som er langt borte (hedningene) «så mange som Herren vår Gud kaller til». Og i sin omtale av dem som ble omvendt ved Paulus' synagogepreken i det pisidiske Antiokia bemerker Lukas at «alle de kom til troen som var utsett til evig liv». Uttrykket synes da å forutsette en forutbestemmelse til tro og frelse og å utelukke en real viljefrihet. Med rette viser Nestle i sin greske tekstutgave her til Rom. 8, 29 f. som parallell. Lukas stemmer for så vidt helt overens med Paulus: «Det står ikke til den som vil eller som løper, men til Gud som forbarmer sig.» Når Lydia kom til troen var det fordi «Herren åpnet hennes hjerte» (16, 14).

På den annen side legger Paulus hele skylden på sine tilhørere dersom de ikke vil tro. Meget betegnende er det ord hvormed han slutter nevnte tale: «Etter som dere viser Guds ord fra dere og ikke akter dere verdige til det evige liv, så vender vi oss til hedningene» (13, 47). At synagogemenigheten ikke akter evangeliet tro verdig, betyr at den ikke akter seg selv verdig den frelse det tilbyr — en bitende ironi overfor den fariseiske selvgodhet! Men nettopp derfor kunne jødene ikke tro og derfor ble troende hedninger utvalgt til det evige liv i stedet for dem. Noen logisk forening av de to synspunkter, Guds utvelgelse og menneskenes eget valg, finner vi like så lite i Acta som annen steds i N. T. Vi kan bare konstatere en lignende «komplementaritet» som talen er om i den moderne fysikk.

Nok er: Lukas overvurderer ikke menneskets egne muligheter, men gir i virkeligheten uttrykk for det samme pessimistiske syn på den menneskelige natur som Paulus. Så sterkt som mulig understrekes de i Actas misjonsbudskap at der ikke gis noen annen vei til frelse enn kristentroens. Det er nok her å minne om det kjente ord i Peters tale til rådsherrene: «Det er ikke frelse i noen annen (enn Jesus Kristus), for det er heller ikke noe annet navn under himmelen, gitt blant mennesker, ved hvilket vi skal bli frelst.» Det er som om apostelen her ser seg om over hele jordens krets for å finne en religion som kunne konkurrere med kristendommen, men ingen finner. Klarere kan dens absolutthet og eksklusivitet ikke uttrykkes. Heller ikke Mose navn og den mosaiske religion kan føre fram!

Men skjønt Acta således bare kjenner en eneste frelsesmidler,

Jesus Kristus, og en eneste vei til frelse, troen jå ham, viser boken samtidig en merkelig anerkjennelse av de førkristelige religionstrinn. Siden den har samme forfatter som det tredje evangelium, er det bare rimelig at den gammeltestamentlige fromhet betraktes som en positiv forberedelse for kristentroen. Evangeliet betegner for så vidt oppfyllelsen av G. T., og kristendommen representerer jo den ekte jødedom. Loven og profetenes religion danner da den beste tilknytning for det kristne budskap. Og det var ikke minst blant de mange hedninger som hadde overtatt hovedpunktene i den israelittiske religion, de halve proselytter, de som Acta kaller «de gudfryktige», at Paulus fant gjenklang for sin forkynnelse (13, 43. 17, 4). Til denne kategori hørte også den etiopiske hoffmann og den romerske høvedsmann Kornelius, og særlig i forbindelse med ham fremhever Lukas den positive betydning hans gudsfrykt og rettskaffenhet hadde for hans nye erkjennelse: «Jeg finner i sannhet,» sier Peter, «at Gud ikke gjør forskjell på personer, men at i ethvert folk blir den som frykter Gud og gjør rettferdighet tatt imot av ham.» Visstnok trenger også en sådan Kristus for å bli frelst — ellers hadde ikke apostelen behøvd å forkynne Kornelius evangeliet — men en fromhet som denne predisponerer for Guds frelsende nåde i Kristus. Her er det da nærmest tenkt på den gudsfrykt som er en frukt av jødedommens propaganda og for så vidt av G. T.s åpenbaringsreligion. Men Paulus' Areopagus-tale viser, at det også utenfor dennes område kunne finnes tilknytningspunkter for det kristne budskap, og det ikke bare i erkjennelsen av den religiøse uvitenhet som var uttalt i alteret for den ukjente gud, men også i de greske poeters anelse om menneskenes slektskap med Gud (17, 23—28). Og selv om Actas misjonsforkynnelse naturlig nok særlig dveler ved hedningenes avstand fra den sanne Gud, finner vi i bokens beretning også flere vitnesbyrd om et åpent øye for den naturlig-menneskelige godhet som ofte kan gi seg beskjemmende utslag hos dem. Vi nevner særlig den rettferdighetssans som de romerske embedsmenn viste i sin behandling av Paulus, og den menneskevennlighet den romerske offiser Julius la for dagen mot ham (27, 3), og endelig den «filantropi» apostelen og hans reisefeller ble møtt med av «barbarerne» på Malta (28, 2). Filantropien var så visst ikke noe gresk kulturprodukt!

Når talen er om evangeliets forhold til de ikke-kristne religioner, kommer ikke bare jødedommen og det rene hedenskap inn i bildet, men også en synkretisme, et religionsblanderi som den gang navnlig representertes av *magien*. Acta forteller oss om gjentatte sammenstøt mellom apostlene og talsmenn for denne religionsform.

Mest bekjent er den Simon som hadde besnæret samaritanerne med sin magiske kunst og endog ble æret som en inkarnasjon av den guddommelige kraft, men som etter sin tilsynelatende omvendelse trodde det skulle gå an å kjøpe makten til meddelelse av den Hellige Ånd. Vi husker hvor skarpt han ble tilrettevist av Peter (8, 9—13, 18—24). Også Paulus hadde en kamp å bestå med representanter for en synkretistisk magi. Vi minner om den Elymas som hadde fått innpass hos den romerske landshøvding på Kypros og på en gang opptrådte som jødisk profet og som mager, men ble avslørt av apostelen som en Djevelens talsmann (13, 6—11). Ikke minst utbredt var magien i en by som Efesus. Her hører vi om to eksempler på dens innflytelse, de jødiske eksorcister — sønner av en yppersteprest, Skevas — som prøvde å drive ut demoner i Jesu navn, og de medlemmer av den kristne menighet som fortsatt hadde drevet sine trolldomskunster, men nå kastet sine kostbare svartebøker på bålet (19, 13—20).

Til slutt en bemerkning om Actas eskjatologi. Da det i den nyeste diskusjon om Lukas-skriftene har vist seg en tendens til å påstå at disse og ikke minst Acta ved sin historiske fremstilling har «av-eskjatologisert» evangeliet, er det på sin plass å understreke at eksjatologien meget mer er av den største betydning også i apostelhistoriens misjonsforkynnelse. Vi har allerede påpekt hvordan tanken på den forestående dommedag behersker både Peters og Paulus' omvendelsesprekener. Og det er nok å henvise til bokens 1. kapitel for å gjøre det klart at dens syn er orientert ut fra den levende forventning om Herrens snarlige gjenkomst. Vi har også minnet om at sitatet av Joel 3 i Peters pinsepreken henlegger åndsutgydelsen til «de siste dager» og dermed stempler kirkens og misjonens tid som endetid selv. Om «husvalelsens tider» ennå utestår, så tjener nåtiden med dens misjon til å forberede dem!

NATTVERDEN OG SYNDENES FORLATELSE

Av Oscar Moe.

Red. anm. Spørsmålet om Luther har rett med sin snevre forbindelse mellom nattverd og syndsforlatelse er stadig aktuelt og har også for ikke så lenge siden vært behandlet i TTK av Sverre Stoltenberg (1953, s. 72 ff.). Blant *sokneprest Oscar Moes* etterlatte papirer har vi funnet et foredrag som han holdt på en norsk prestekonferanse 1900, «Nadveren og Syndernes Forladelse». Skjønt det forutsetter en delvis annen tidssituasjon enn vår og vårt eldre nattverdritual, inneholder det så viktige synspunkter særlig av liturgihistorisk og liturgisk art, at det fortjener å hitsettes (noe forkortet og med ny rettskrivning).

Innledningsvis karakteriserer foredraget de forskjellige kirkeavdelingers oppfatning av nattverdens vesen og betydning og omtaler de moderne kritiske bestridelser av at den er innstiftet av Jesus selv, eller av at den etter Jesu mening hadde noe direkte med forsoningen og syndenes forlatelse å gjøre. Men også konservative teologer er tilbøyelige til å oppfatte N. T. og den gamle kirkes vitnesbyrd som om Luther har urett når han setter nattverden i spesiell forbindelse med syndsforlatelsen.[1]) Oscar Moe fortsetter så:

Hvorledes er den tanke at den troende for de synder som ennå henger ved ham, ikke i nattverden får forlatelse eller pant på forlatelse, men der alene får føde for sitt liv, kraft og styrke, idet man da går ut fra at syndenes forlatelse har han ved dåpen og ordet — oppstått hos dem som fastholder troen på nattverdens sakramentale virkning for øvrig? Vi finner et lignende syn hos svermeråndene på Luthers tid, hos sekterere og sterktroende i våre dager —og hos troende teologer. Hos hine er det vel en over-

[1]) Professor *Frøvig* oppsummerer i sine «Forelesninger over Jesu forkyndelse efter synoptikerne» (1931) resultatet av sin undersøkelse så: «Med utgangspunkt i nadverdhandlingens symbolikk opfatter vi altså nadverden som et nådemiddel som har til hensigt at sætte os i forbindelse med Jesu forklarede legemlighet for derved at delagtiggjøre os i dens uforgjængelige liv» (s. 136). I sin artikkel «Nadverden og syndsforlatelse» (TTK 1953, s. 72 ff.) hevder *Sverre Stoltenberg* at det fra først av var communio Christi og communio sanctorum og ikke syndsforlatelsen som var hovedsaken for Luther.

vurderen av deres åndelige modenhet som er grunnen, altså praktiske grunner, hos disse (teologene) er det især teoretiske betraktninger som har fremkalt denne tanke under påvirkning av den moderne teologi, men også eksegetiske og historiske grunner. Og det er disse siste som jeg da vil dvele ved i dette foredrag.

I.

Dels finner man at det ikke utenfor Matteus-stedet (26, 28), hvis ekthet kritikken jo bestrider, er tale om syndenes forlatelse i forbindelse med nattverden, mens derimot det positive: livsmeddelelsen, styrkelsen, meget klart treder fram. Dels finner man ikke noe om syndenes forlatelse hos de oldkirkelige forfattere i forbindelse med nattverden, men alltid derimot i forbindelse med dåpen, og endelig synes de eldste liturgiske vitnesbyrd også å tale for at nattverdkalken kun er en livets kalk, ikke syndsforlatelsens beger. Og man kan ikke nekte at disse innvendinger synes å ha en ikke ringe vekt.

a. Hva *Skriften* angår forholder det seg jo så, at det ikke hos noen av dem som beretter om nattverdens innstiftelse likefram tales om syndenes forlatelse i innstiftelsesordene uten hos Matteus. De ordene finnes ikke hos Markus, Lukas (Johannes) eller Paulus. Hos denne siste kunne man ha ventet det på grunn av den bestemte forbindelse han setter mellom Jesu død på den ene side og syndenes forlatelse på den annen side (Ef. 1, 7).

Men ser vi hen til de steder hvor Paulus omtaler nattverden, finner vi ikke syndsforlatelsen satt i forbindelse med nattverden, men alene samfunnet med Kristi legeme og blod, delaktigheten deri og ihukommelsen av hans lidelse og forkynnelsen av hans død. Og ser man hen til de steder hvor der synes henspillet på eller siktet til nattverden og dens nyttevirkning, finner vi det positive, åndemeddelelsen, livet, avgjort i forgrunnen. Dette tør være tilfellet med 1 Kor. 10, 3. 4: åndelig mat og åndelig drikk, samt med Ef. 5. 26 hvor Paulus først omtaler dåpen og renselsen — og dernest synes å henspille på nattverden og oppholdelsen: liksom Kristus føder og vederkveger menigheten, v. 29.

Videre pleier de som hevder den positive side av nattverden å peke på de bekjente ord Joh. 6, som av mange fortolkere til alle tider antas å sikte også til nattverden. Og ifall man innrommer det, kan man jo ikke nekte at livet — livets brød — kraften og oppreisningen her utelukkende omtales, mens det ikke er et ord om syndsforlatelse.

b. *Kirkelæren.* Det samme er tilfellet med de oldkirkelige forfattere. Disse setter liksom flere symbolformer — især i østerland — en uadskillelig forbindelse mellom dåpen og syndenes forlatelse. Men når de taler om hvordan syndenes forlatelse etter dåpen fåes, da vet vet de ikke noe om at det skjer i eller ved nattverden. For de større synder etter dåpen må forlatelsen vinnes ved boten, og for de mindre, daglige synder må der skaffes forlikelse på annen vis, f. eks. ved almisser, faster eller bønner, især Fadervår, den femte bønn.

Vi er så heldige å ha en likefrem oppregning av de veier som syndenes syndenes forlatelse overhodet fåes på hos et par av de eldste kirkelige forfattere, nemlig Origenes og Cyprian. Origenes regner opp syv veier dertil: dåp, bot, martyriet, almisser, tilgivelse av en skyldner, omvendelse av en syndende broder og en særegen stor kjærlighet (Homil. 2 in Leviticum). Så også Cyprian (De opere et eleemosynis). Av disse veier går de fire siste på de daglige synder hos den troende hvorom her tales. Om disse daglige synder og deres forlatelse taler særskilt Augustin på flere steder — Enchiridion, symbolutlegning osv. og Cyrill i sine katekeser, men på ingen av disse steder nevnes nattverden med et eneste ord som vei eller middel. Jeg tror også at man skal ha vanskelig for å finne et utsagn hos noen oldkirkelig forfatter før det 5. årh. som setter nattverden i forbindelse med syndsforlatelsen. Man hadde et fragment av Ireneus, utgitt av P. Pfaff, som inneholdt et sådant utsagn, men dets uekthet er nå hevet over enhver tvil.

Som syndenes forlatelse hos oldkirkens forfattere var knyttet til dåpen og boten, så var livsmeddelelsen — det evige liv — knyttet til nattverden. For så vidt var syndenes forlatelse dog satt i forbindelse med nattverden som de idelig fremhever, at ingen med uren samvittighet, ingen som var bunden i noen synd, måtte gå hen til nattverdbordet, hvorfor syndsbekjennelse for Gud og in casu for presbyter eller biskop eller botsfrist blir fremholdt som vilkår for å kunne gå til nattverden. Den var ikke middel til syndsforlatelse, men erkjennelse, liv, udødelighet for dem som hadde syndenes forlatelse.

c. *De liturgiske dokumenter.* Det samme syn på saken synes også de eldste liturgiske dokumenter å ha, især er den såkalte Apostellære, Didaché, blitt utnyttet til å vise både det at nattverden intet har med syndsforlatelsen å gjøre, og til å bevise mange av de før omtalte nyere påstander om nattverden.

Leser man de bønner som Didaché inneholder og som de fleste fortolkere er enige om må være brukt ved evcharistien eller Herrens

nattverd, så viser det seg at de ikke engang taler om Jesu død, enn si om syndenes forlatelse, mens der er så meget mer tale om erkjennelse, udødelighet og evig liv samt om åndelig mat og åndelig drikk ved Jesus Kristus. Eller med andre ord: dette dokument synes jo å være det beste bevis på at den eldste tid ikke så noen forbindelse mellom nattverd og syndsforlatelse,men megen og inderlig forbindelse mellom nattverden og livet. Den samme forestilling synes også Justins liturgiske beretninger å være gjennomtrengt av: syndenes forlatelse før og ved dåpen, liv og udødelighet ved nattverden. Likeså den gamle kirkeordning og liturgi i den syriske Didaskalia der hvor nattverden omtales, og de øvrige liturgiske fragmenter fra den eldste tid.

Sammenfatter man det her fremstilte, så synes det å være atskillige og gode grunner for den innvending mot vår kirkes bekjennelse om nattverden som vi her har latt komme til orde.

Men da jeg tror at vår kirke også her har den gode bekjennelse, mens den omtalte anskuelse kun inneholder den halve sannhet, vil jeg dernest se litt nærmere på de grunner som i alminnelighet fremføres for den.

II.

a. Jeg vil da begynne med hva vi sist omtalte: de liturgiske vitnesbyrd for den omtalte påstand — at nattverden intet har med forlatelsen av de daglige synder å gjøre.

Jeg tror at man gjør rettest i å erkjenne at de eldste liturgiske vitnesbyrd fremstiller og kun fremstiller nattverden fra dens positive, livsmeddelende side. Og det er i grunnen ganske naturlig at det så er tilfelle. Den eldste nattverdliturgi er øyensynlig dannet med det for øye, at nattverden er det annet sakrament, eller at den nydes straks etter dåpen. Vi ser den inntre straks etter dåpen i Act. 2, 41, 42, sannsynligvis også 9, 18, 19 (Paulus) og 16, 33, 34 (fangevokteren i Filippi).Sikkert inntrer den straks etter i Didaché kap. 9. 10 og hos Justin Martyr, Apol. 1, 65 f. Og vi hører de to omtalt sammen i 1 Kor. 12, 13, i Ef. 5, 26, 29, hos Justin og mange andre steder. Det er da ganske naturlig at, som renselsen er omtalt ved badet og føden ved bordet, dette inderlige forhold mellom dåpsbadet og nattverdbordet også har måttet få sitt uttrykk i liturgien, da den jo idelig bruktes ved proselyttenes første nattverdgang. De gikk jo rensede fra bad til bord — de hadde jo nettopp bekjent sine synder før dåpen, de hadde jo nettopp bekjent troen på syndenes forlatelse ved døpefonten og fått vissheten om forlatelsen i dåpen — en gjentagelse herav ved nattverden ville være en forstyr-

relse av den organiske sammenheng mellom handlingene. Så langt må vi gi innvendingen rett og det av den anførte grunn.

Men når man så går videre og sier at nattverdordene heller ikke har lydt i den eldste tid, den apostoliske og etterapostoliske, og hertil bruker apostellæren som vitnesbyrd, da beviser man for meget. Ti en virkelig undersøkelse av de gamle liturgier viser 1) at de har en ensartet bygning som i det store og hele ligner gangen i påskemåltidets ritus (1. bønn for maten, 2. takk for skapelsen, 3. takk for frelsen, 4. spisningen med utdelingen, 5. takk for maten), og 2) at en felles bestanddel i denne bygning er nattverdordene, liksom fortellingen om Israels frelse fra Egypten er en fast del av påskemåltidets ritus.

Etter hvert som menigheten ble eldre og tilgangen av proselytter innskrenket til visse tider, antok liturgiene også preg av å være liturgi for menigheten — så hos Justin — og dette viser seg foruten i den dobbelte messe (m. fidelium og m. catechumenorum) også deri at syndsbekjennelsen, som allerede i Didaché er en bestanddel av søndagsmessen, i de eldste liturgier får fast plass etter takken for frelsen med konsekrasjon og innstiftelsesordene, men foran utdelingen. Bekjennelsen går over i den bønn at gavene må bli dem som får del deri til syndsforlatelse og det evige liv, en sammenstilling som ble anvendt også ved utdelingen eller i postkommunionen i flere av de etter 400—600 reviderte liturgier. Og siden har dette dobbeltord, som jo også finnes i den apostoliske bekjennelse, hatt en fast plass i en eller annen form, og det vil vel vanskelig komme bort fra dåpen eller nattverdbordet. Sml. hos oss ønsket etter distribusjonen.

Men ved siden av disse ord, som vitner om at den troende i nattverden får så vel syndenes forlatelse som det evige livs krefter — en arv fra innstiftelsesordene — går det i de gamle liturgier en annen tanke — den nemlig at de troende får syndenes forlatelse ved de i nattverden frembrakte gaver og bønner. Dette finnes allerede i den eldste fullstendige liturgi, de apostoliske konstitusjoner, og siden fremdeles utover.

b. Denne tanke henger sammen med den gamle kirkes betraktning av nattverden som et offer, men også av dens syn på forsoningens rekkevidde som før omtalt.

For idet spørsmålet om de troendes daglige synder kom opp til behandling og fremstilling, og det ikke var noen utvei med dem hverken i den engang mottagne dåp eller den idelig gjentagne nattverd, så fant man på det som før er omtalt, nemlig almisse, bønner, faste osv. Men i nattverden braktes gaver som siden ble

til almisser gjennom kirkens fordeling. Brakte den personlig givne almisse «løsning for synder» — hvor meget mer da den til Gud ofrede gave, som til og med tjente til delaktighet i den ved Jesus vundne forløsning!

Uaktet kirken således intet visste i sin lærefremstilling om noen forbindelse mellom nattverden og den daglige syndsforlatelse, så peker den under denne fortielse på nattverden som syndsforlatelsesmiddel gjennom sin lære om almisser og ved sin lære om nattverden som det store fellesoffer hvor de kristne kjærlighetsgaver fremstilles til Guds ære og menighetens beste!

Hva kirken lærte om almisser som sonende middel kom inn i liturgien meget tidlig, og sammen med den gammeltestamentlige presteidé og forvandlingslæren ble det i løpet av det 5. og 6. århundrede til den romerske messe eller læren om den ublodige gjentagelse av Kristi blodige offer.

Så dyp er trangen hos den kristne til syndsforlatelse og til visshet derom! Men vi ville dog ikke kunne sette den i forbindelse med nattverden, selv om de gamle liturgier eller den gamle kirke gjorde det på en eller annen forkjært måte, dersom ikke Guds ord gjorde det på en aldeles bestemt måte. Hva nattverden er og hva den virker, det må dog i siste instans avgjøres av Guds ord og det alene. Spørsmålet blir da: Hva sier Guds ord — hva sier Herren selv om denne sak?

Hvis Jesus hos Johannes kap. 6, således som vi mener, også taler om nattverden, da kan ikke derav sluttes at den kun har positive gaver å meddele — men intet med syndenes forlatelse å gjøre. Skulle tausheten i Joh. 6 forståes så, da måtte dåpen likeså etter Johannes kun bringe det nye liv, ikke tillike renselse, sml. Joh. 3, 3, 5.

Men kan det være disputt om saken etter Joh. 6, så er dog Herrens ord Matt. 26, 28 aldeles utvetydige og klare hva dette punkt angår, at det er en forbindelse mellom nattverden og syndenes forlatelse så sant det er en forbindelse mellom Jesu blod og syndsforlatelsen. Så sterkt har inntrykket derav vært på den eldre kirke at den tross sine anskuelser for øvrig ga denne forbindelse de mest utvetydige uttrykk i sin nattverdliturgi (se ovenfor). Og så sterkt har inntrykket vært av disse ord at kirkeavdelinger som ellers tar ordene i symbolsk betydning — dette er = dette betyr — dog har fastholdt en forbindelse mellom nattverdhandlingen og syndenes forlatelse. Ja selv nyere bibelteologer som betviler ordenes ekthet, oppfatter de etter deres mening innskutte ord som bevis på at man allerede i apostlenes dager oppfattet handlingen slik.

Og jeg ser heller ikke at det er noen vei til å komme forbi denne oppfatning hvis ordene, som vi tror, er Herrens eget ord. Som den gamle pakts påskelam var et offer, Exod. 12, 27. 34, 25, hvis blod hadde sonende betydning, og deltagelsen i påskemåltidet således var et bevis på at en hadde del i forsoningen som man under måltidet takket for, slik er da også forholdet med Herren og Herrens nattverd. Denne er et offermåltid, hvori vi får lodd og del i forsoningen ved hans blod utgydt til syndenes forlatelse og tillike får forsoningens sinn og forsoningens krefter til selv å forlate. Fordi vår kirke ser denne handling som en Kristus-handling, et sakrament, kan den fastholde den rette forbindelse mellom syndsforlatelse og nattverd og se i den det nådemiddel som fyldestgjør den trang den troende kristne har, nemlig trøst mot synden og hjelp til kamp mot den her nede inntil forløsningens dag — inntil han kommer. At nattverden også er en bekjennelseshandling, et takkoffer for den vundne frelse, det faller utenfor nærværende oppgave å belyse.

III.

Kan vi således fastslå en uatskillelig forbindelse mellom nattverden og syndsforlatelsen, så vil vi til slutning med noen ord berøre, hvorledes denne forbindelse bør gis liturgisk uttrykk i nattverdhandlingen.

Fester vi vår oppmerksomhet på at det er den kristne menighet som feirer nattverden med sin Herre, at det således er flere som sitter sammen om Herrens bord, synes det å være naturlig å gi syndsbekjennelsen før nytelsen av nattverden en fellesform så at det er den kristne menighet der som sådan bekjenner sin synd og uverdighet og ber om nåde og forlatelse. Nå har vi en sådan felles bekjennelse og sådan felles bønn i Fadervår, og det kunne da ligge nær å la den bønn — den femte — være tilstrekkelig som uttrykk for den alminnelige trang til daglig nåde som den kristne menighet her har alle sine dager. Og det så meget mer som denne bønn alminneligvis brukes i forbindelse med nattverden, hva der synes å ha vært skikk like fra de første tider av.

Men da Herrens bønn tillike inneholder alt hva menigheten som sådan ber om og her et enkelt stykke av den trer særlig fram, er det naturlig at dette stykke gis en særlig utforming i en syndsbekjennelse, som liksom Fadervår er en fellesbekjennelse og en fellesbønn.

I virkeligheten har det da også vært en sådan i oldkirken, i middelalderen og ennå i flere kirker. Levningene av denne er «die

offene Schuld» i Tyskland, etter prekenen, og parafrasen over Fadervår i den eldste nattverdformaningen i den senere lutherske kirke.

Til en fellesbekjennelse og bønn svarer en felles avløsning over de skriftende, og en sådan har også vært brukt i middelalderen og ennå i Tyskland, etter prekenen, før nattverden. Men bekjennelsen i Fadervår er også en bekjennelse og løfte om forlikelighet, forsonlighet like overfor hverandre. Derfor bør også dette moment tre fram i denne fellesbekjennelse i ord og mulig i handling før nydelsen av nattverden. Den gamle kirke hadde her sitt advarselsord, og broderkysset.

Men fester man seg ved at renselse best foregår enkeltvis, og at et bad (renselse) hører med til bordet som forberedelse, synes det naturligst at at der foran nattverden forut for den hele handling foregår en individuell syndsbekjennelse. For dette har vi et eksempel i fottvettingen.

Dette peker på privat skriftemål forut for nattverden ikke alene i lønnkammeret, men overfor Herrens tjener som hans representant. Dette har da også som bekjent vært skikk i kirken som utfylling av kirketukt da menigheten ble så stor at fellesbekjennelse ikke var nok.

Men til privat skrifte hører privat absolusjon. Alminnelig skriftemål og privat avløsning vil ikke i lengden kunne høre sammen — enten medføre privat skrifte eller alminnelig avløsning. Begge disse former i liturgisk handling kan finne, og har funnet sted ved siden av hverandre, mens andre har tatt den ene og avskaffet den annen — eller i deres sted innført en parænese.

Hva så til sist angår nattverdens dobbelte nåde syndsforlatelse, liv og salighet, må også dette få uttrykk i liturgien. Man kan enten fremheve begge foran nattverden og etter samme liksom i oldkirken eller som hos oss syndsforlatelsen foran nattverden og syndsforlatelse og liv og salighet etter samme. Bare de ikke atskilles, ti de er forenet sammen av vår Herre så vel i det gamle som i det nye testamente!

NORSKE PRESTESKOLER, TEOLOGISKE SEMINARER OG FAKULTETER

Av H. Chr. Mamen.

Vi skal her gi en kort oversikt over de norske institusjoner som har sørget for utdannelse av prester gjennom tidene. Tanken på en slik oversikt våknet naturlig i forbindelse med katedralskolenes 800-års jubileum i 1953. De gamle domskoler tjente jo opprinnelig som presteskoler. Noen av de norske katedralskoler er muligens blitt til allerede i 1000-tallet, men en fast organisasjon fikk de først i forbindelse med kardinal *Nicolaus Breakspeares* legasjon i Norge og opprettelsen av erkesetet i Nidaros i 1153. De fem norske domskoler i Middelalderen var *Trondheim, Bergens, Oslos, Stavangers* og *Hamars*. De fire første har fått sin historie fremstilt.[1])

I de tidligere norske biland og Vesterhavsøyer under Nidaros fantes domkapitler i funksjon ved bispesetene på *Orknøyene* og *Sudrøyane med Man* omkring midten av 1200-tallet, antagelig da også domskoler. De øvrige «norske» bispeseter på øyene i Vesterhavet var *Skålholt* og *Holar* på Island, *Gardar* på Grønland og *Kirkjubø*, Færøyane. Domkapitler på disse steder er ukjent, men om det ikke fantes domskoler, har det nok likevel her og der tidvis vært i gang en slags presteopplæring. Unge gutter ble vel opplært mer eller mindre privat av en eldre prest eller biskop. Kjent er det at Sverre prest, Norges konge 1177—1202, fikk sin presteutdannelse på Færøyene. Under enkelte biskoper på Skålholt og Holar ble det i tiden fremover mot reformasjonen holdt en virkelig presteskole ved bispesetet.

I middelalderen og senere søkte atskillige norske prester en videregående utdannelse i utlandet. Særlig søkte de universitetene i *Paris, Praha* og *Rostock*. Rostock hadde en særlig betydning for vårt land. Det var i den grad populært blant norske prester å reise

til universitetet i denne Østersjø-by, at Nidaros erkestol kjøpte et hospits i byen for studenter fra vår kirkeprovins.[2])

Domskolene fortsatte etter reformasjonen å utdanne de prester som trengtes i vårt land. På Island ble det etter kongelig påbud 1552 opprettet latinskole for presteutdannelsen ved begge bispeseter.[3]) Det var også andre enn prestespirene som nøt godt av undervisningen. Likevel kan vi si at de var presteskoler vi hadde ved de norske bispestoler inntil vi i 1569 fikk en forordning som krevde *universitetsstudium* i København eller i utlandet for å kunne ha geistlig embete i Danmark-Norge. Fra 1629 fikk vi bestemmelsen om en teologisk *kunnskapsprøve* som betingelse for prestetjenesten.

I siste fjerdedel av reformasjonens århundre gjorde en nordmann et forsøk på å utdanne skandinaver til katolske prester som under dekke av luthersk rettroenhet skulle prøve å erobre de nordiske folk for Romerkirken. Det var *Lauritz Nielsson* (Klosterklasse) som organiserte nordiske avdelinger ved seminarene i *Braunsberg, Vilna* og andre steder.[4])

Som ovenfor nevnt ble København betydningsfull etter 1569.[5]) Universitetet her var opprettet 1479, og mange nordmenn hadde studert der tidligere, også prester. Det nye var at alle måtte dit for å studere, og i 1629 ble det krevd en eksamen (attestas) fra København, for å kunne få geistlig embete. Praktisk talt alle norske prester som perfeksjonerte seg for prestetjenesten i tiden 1629—1814 har eksamen fra København. Ved København Universitet var det for øvrig også lærere fra Norge som underviste i teologiske emner.[6])

Det kgl. Frederiks Universitet, som ble grunnlagt i året 1811, kom i gang med undervisningen i de teologiske disipliner frigjøringssommeren 1814, og den første eksamen ble avholdt året etter. De politiske begivenheter i 1814 gjorde at de norske myndigheter måtte bestemme at eksamen fra København avlagt etter år 1815 ikke ville kvalifisere for embete i Norge.[7])

Universitetet i Christiania overtok tradisjonen fra Københavns Universitet som anstalt for de vordende prester i Den norske kirke.[8])

Det teologiske fakultet hadde naturlig nok en beskjeden start. Helt til begynnelsen av 1830-årene var det således bare to lærestoler. De to professorer måtte da foredra så mange fag at det kunne bli et snes timer pr. uke på den eldste, som også hadde ansvaret for den praktiske presteutdannelse. Imidlertid vokste fakultetet. Ved midten av forrige århundre opplevde det en sterk vitenskapelig utvikling. Den praktisk-teologiske undervisning var da lagt til et eget seminar, og menn som *Gisle Johnson* og *C. P.*

Caspari gjorde fakultetet kjent i den lærde verden ute. Professor Johnson innførte dogmehistorie allerede som ung lektor, og Caspari utførte et pionerarbeid som symbolforsker. En betydelig apologet fikk fakultetet i *Fr. Petersen* på samme tid som *A. Chr. Bang* var vår første kirkehistoriske forsker ex professo.

Samtidig med denne vitenskapelige evolusjon maktet fakultetet å prege det praktiske kirkeliv og øve kulturell innflytelse i stor målestokk, bl. a. gjennom utgivelse av bøker og tidsskrifter.

Med den sterkt voksende misjonsinteresse i 1830—40-årene fikk vi en annen luthersk institusjon for utdannelse av prester, nemlig *Misjonsskolen i Stavanger,* som kom i gang 1843. Misjonsskolen utdannet riktignok bare prester som fikk sitt virke utenriks, men de mottok ordinasjon i Den norske kirke og ble prester — selv om de ikke hadde embetseksamen. Heretter skal som kjent kandidatene fra Misjonsskolen avlegge embetseksamen i Oslo. Men skolen fortsetter med sin nå mer enn hundreårige tradisjon. Denne er dessverre ikke fremstillet i sammenheng. Man finner imidlertid rikelig med stoff om misjonsskolen i det gedigne fem-binds verk utgitt i anledning av Misjonsselskapets 100-års jubileum.[9])

Den meget aktive prest *Storjohann,* som blant annet grunnla Den norske sjømannsmisjon, tok initiativet til opprettelsen av en annen presteskole som skulle utdanne prester i utenriks tjeneste. Det var *Lutherseminaret i Kristiania* som begynte sin virksomhet i 1883 og som skulle utdanne prester for emigrantmenigheter i U.S.A.. Da det første kull etter fire års studium var ferdig, opphørte Lutherseminaret fordi de norsk-lutherske kirker i Amerika selv sørget så effektivt for rekrutteringen til prestetjenesten.[10])

Foruten misjonsskolen i Stavanger, har vi en annen *misjonsskole* på *Fjellhaug* i Oslo (Misjonssambandet), hvis tradisjon skriver seg fra 1898.[11])

Mens misjonsskolene ble til på grunn av de særegne forhold på misjonsmarken og Lutherseminarets tilblivelse skyldtes akutt prestemangel blant utvandrede landsmenn, ble *Det teologiske menighetsfakultetet* opprettet i året 1908 som følge av teologisk meningsforskjel. Ved lov av 16. mai 1913 fikk Menighetsfakultetet eksamensrett, som det siden har hatt. Ved fakultetets 25-årsjubileum forelå et festskrift hvor det også ble gitt en fremstilling av historien til Menighetsfakultetet inntil jubileumsåret.[12])

De praktisk-teologiske seminarer (ved Universitetet og Menighetsfakultetet) er henholdsvis fra 1848 og 1926.[13])

Ennå er imidlertid vårt emne ikke på langt nær uttømt. På den ene side har vi de teologiske skoler som drives av våre frikirker,

på den annen side dem som er reist av det utflyttende Norge og endelig av de norske misjoner på de forskjellige felter.

De norske teologer som i pionertiden fikk sin utdannelse i Amerika, studerte ved andre kirkers seminarer, i første rekke den tysk-amerikanske lutherske Missouri-synodes seminar Concordia. Men snart ble det egne norsk-amerikanske seminarer, og da kirkesplittelsen blant emigrantene var stor, ble det en hel del teologiske institusjoner som her ikke skal nevnes i sin henhet. Den eldste av de nå eksisterende er *Augsburg Seminarium* i Minneapolis som nå tilhører den norsk-lutherske frikirke og ble opprettet år 1869. Den største teologiske institusjon i det norsk-ættede Amerika er imidlertid Luther Theological Seminary, også i Minneapolis, grunnlagt år 1876. Seminaret eies av det samfunn som oppsto i 1917 da tre norsk-amerikanske synoder ble slått sammen og som inntil 1945 het The Norwegian Lutheran Church of America.[14])

De mange betydelige teologer og kirkemenn som våre søsterkirker på den andre siden av Atlanterhavet har fostret, har hatt stor betydning for det kirkelige liv i Norge. Forhåpentlig vil de få det også i fremtiden. Men norsk er ikke lenger kirkespråk der borte. Og for hver generasjon som går blir også det kulturelle liv i disse menigheter mindre norsk-amerikansk og mer almen-amerikansk.

I den nye verden har det også vært et norsk teologisk seminar tilhørende baptistkirken. Det begynte i 1873 med en skandinavisk avdeling ved et baptistisk seminar nær Chicago. Dette ble til en norsk avdeling ved «*Northern Baptist Theological Seminary*, Chicago. Før 1910 ble alle baptistprester som skulle virke i Norge, utdannet her. Imidlertid begynte *Det norske Baptistsamfund* sin *Misjonsskole i Oslo*. Nå er denne vokst til et teologisk seminar, navnet er forandret i overensstemmelse med institusjonens nye karakter, og den norske avdeling i Chicago er nedlagt (sommeren 1956).[15])

Metodistkirken i Norge har også hatt sin presteskole i Norge (Oslo). Den begynte i året 1874 og ble reorganisert 1889. Da man imidlertid ville utbygge studiet, ble den videregående undervisning for metodistiske teologer fra alle nordiske land samlet i Göteborg *(Överås)* siden 1924. Her har det stadig vært en nordmann blant lærerne. Dr. theol. *Alf Lier* har i 1956 overtatt ledelsen av skolen.[16]) Så vel *Det norske misjonsforbund* som *Den lutherske frikirke* har også undervisning av vordende forstandere ved egne skoler.

Når vi til slutt skal regne opp de teologiske undervisningssentra på våre misjonsmarker, der elevene er fargede og undervisningsspråket meget eksotisk, må de norske læreres innsats fremheves. Deres arbeid med teologisk undervisning har virket berikende på

det teologiske miljø her hjemme. Forholdet illustreres best ved den eldste og mest tradisjonsrike av disse institusjoner: Den felles lutherske presteskole i *Ivory*, Madagaskar. Opprinnelsen til denne var den presteutdannelsen som *Lars Dahle* tok til med allerede 1871. Blant lærerne her har vært misjonærer som hovedlærer *Johannes Johnson*, sokneprest *L. J. Danbolt*, dr. theol. *Fridtjov Birkeli*, dr. theol *Erling Danbolt* og mange andre, som gjennom lærergjerningen ved presteskolen på Madagaskar har vunnet verdier de har gitt videre her hjemme. De to andre lutherske misjoner på Madagaskar, begge norsk-amerikanske, står nå sammen med Misjonsselskapet om driften av Ivory. Blant lærerne er det også gassere.

Misjonsselskapets presteskole i China lå i *Shekow*, men måtte evakuere og holder nå til i *Hong Kong*. Blant lærere som har undervist der, kan nevnes menn som dr. theol. *Karl Ludvig Reichelt* og pastor *Steen Bugge*. Misjonssambandet har i China hatt en «forstanderskole» siden 1925 som var i virksomhet til feltet ble evakuert etter krigen. I Sør-Afrika var norsk misjon tilbakeholden når det gjaldt utdannelse av fargede til prestetjeneste. De unge menn som går inn for prestetjenesten på vårt misjonsfelt her, studerer ved Den felles-lutherske presteskolen i *Oscarsberg*, Sør-Afrika, som er et svensk, tysk, amerikansk og norsk fellestiltak. Skolen gir sine elever en solid utdannelse. Men norske misjonærer har ikke satt sitt preg på Oscarsberg. En av de få nordmenn som har undervist her, er misjonsprest *P. A. Rødseth*. Norsk misjon har på dette feltet satset meget mer på lærerutdannelsen som ikke skal omtales i denne sammenheng.

I Santalistan vek *Lars Skrefsrud* ikke tilbake for å lære opp santaler til kirkelig tjeneste. Undervisningen foregikk imidlertid mer sporadisk inntil 1916 da presteskolen i *Benegaria* kom i gang. Da Santalmisjonen begynte som et skandinavisk foretagende og siden også ble støttet fra amerikansk hold, kan ikke skolen med noen rett kalles «norsk». Sokneprest *Arne Thu*, som døde under sitt fangenskap på Grini, hadde vært bestyrer av skolen, som tilsynsmann *Johannes Gausdal* nylig har skrevet et par kronikker om i anledning skolens 30-års jubileum.[17])

Det siste nye på dette område er presteskolen i *Tibati*, Kamerun, fra 1953. På de fleste misjonsmarker er det bibelskoler. De skal imidlertid ikke omtales her, like lite som våre hjemlige bibelskoler. Det ville føre for langt. De sikter da heller ikke på i noen større grad å gi *teologisk* undervisning.

Det er en lang og rik tradisjon fra middelalderens domskoler til våre dagers teologiske fakulteter, fra den ensartede teologiske un-

dervisning i København i ortodoksiens tid til det mangeartede i nåtidens teologiske retninger og konfesjoner som er representert her hos oss. Men i alt det skiftende som har vært, har det vært og er det fortsatt en linje som er dominerende: Troskap mot Herren og lydighet mot hans kall.

NOTER

1) Asbjørn Øverås, A. E. Erichsen og Johan Due: *Trondheim Katedralskoles historie.* Trondheim 1952. — A. E. Erichsen: *Bergens Katedralskoles historie.* Bergen 1906. — Einar Høigård: *Oslo Katedralskoles historie.* Oslo 1942. — E. Aas: *Stavanger Katedralskoles historie.* 1243—1826. Stavanger 1925.

2) Ludvig Daae: *Matrikeler over Nordiske Studerende ved fremmede Universiteter.* Chr.a. 1885. — Sofus Thormodsæther: *Nordmænd ved Wittenbergs Universitet i reformationsaarhundreret* (særtrykk av «Norsk teologisk tidsskrift», juniheftet 1912.) Kra. 1912. — *Norske studenter ved universitetene i Jena, Helmstedt, Wittenberg, Kiel, Halle og Göttingen.* «Norsk slekthistorisk tidsskrift» (red. S. H. Finne-Grønn) III. Oslo 1932, s. 233 ff., jfr. også «Kirkehist. saml.» 2 R I, 455 ff.; III, 512 ff., 4 R III 783 ff.; IV 126 ff. VI 340 ff., 498 ff. og «Personalhist. Tidsskr.» I, 5 s. 41; III, 5 s. 292; IV, 3 s. 54; VIII, 2 s. 91; VIII, 5 s. 118.

3) Jón Helgason, Islands Kirke fra Reformationen til vore Dage, Kbh. 1922, s. 48.

4) Andreas Brandrud: *Klosterklasse,* Kra. 1895. — O. Kolsrud: *Norvegus* i «Norsk Biografisk Leksikon».

5) O. Kolsrud: *Teologisk embetseksamen 300 år* i «Norsk Teologisk Tidsskrift 1930.

6) H. Ostermann: *Norske Teologiske Kandidater ca. 1690—1754.* NB. *Kjøbenhavn Universitets Matrikel, udg. af S. Berket Smith,* Kbh. 1890.

7) Dagfinn Mannsåker: *Det norske presteskapet i det 19. hundreåret,* Oslo 1954, pg. 17.

8) Andreas Brandrud: *Teologien ved Det kongelige Frederiks Universitet 1811—1911.* Kra. 1911.

9) *Det norske misjonsselskaps historie i hundre år.* I—V. Stvgr. 1943—49.

10) Andreas Brandrud: *Lutherseminaret* i «Norsk Teologisk Tidsskrift» 1945.

11) Oscar Handeland: *Det norske lutherske Kinamisjonsforbund,* I. Oslo 1941 pr. 96 flg.

12) *For lære og liv. Festskrift til Menighetsfakultetets 25-års jubileum.* Oslo 1933.

13) *Øivind Midbø* har skrevet en prisbelønnet avhandling om den praktisk-teologiske undervisning i Norge 1848—1948. Avhandlingen er ennå ikke trykt.

14) B. H. Narvesen: *The Norwegian Lutheran Academies,* i «Studies and Records, Norwegian-American. (Publ. by the Norwegian-American Historical Association. Northfield, Minn. 14/1944. — *Who's Who among Pastors in all the Norwegian Lutheran Synods of America 1843—1927.* Translated and Revised by Rasmus Malmin. O. M. Norlie and O. A. Tingelstad. Minneapolis, Minn. 1928.

15) Helge J. Haar: *Seminarier, Amerikanske* i «Kirke-Leksikon for Norden».

16) *Metodistkirken i Norge 100 år.* Redigert av Eilert Bernhardt og Aage Hardy. Oslo 1945.

17) Johannes Gausdal: *Benegaria presteskole* i «Santalen» 1956, nr. 4—5.

LITTERATUR

Wilhelm Niesel: Die Theologie Calvins. 2. neubearbeitete Auflage. Chr. Kaiser Verlag. München 1957.

Forfatteren er lærer ved den kirkelige høyskole i Wuppertal. Hans bok om Calvins teologi utkom første gang i 1938. Den nye utgaven tar hensyn til litteratur som er kommet i mellomtiden, og er også på annen måte noe utvidet.

I den omfattende litteratur om Calvin er det gjentatte ganger gjort forsøk på å finne et ordnende utgangspunkt for hele hans teologi. Til dels har det vært hevdet at det ikke finnes noe materialprinsipp i Calvins teologi. Dens karakteristikum skulle være dens form; med dette ord tenkes da selvsagt ikke på stilmessige eiendommeligheter, men på det teologiske innholds indre formgiving. Calvins lære skulle ha sitt særpreg derved at den er reformasjonens teologi utformet av en gallisk ånd. Stor tilslutning har et slikt syn neppe i vår tid. Andre forskere prøver å tilrettelegge reformatorens teologi ut fra et eller annet prinsipp, Guds ære, gudsbegrepet, predestinasjonslæren.

Ut fra ansatser hos Karl Barth og andre av mellomkrigstidens ledende teologer vil Niesel vise at ingen av disse forsøk fører frem. Hverken den teologiske «Formgestaltung» eller ett eller annet innholdsmessig lærepunkt gir oss den nøkkel man har lett etter. Johannes Calvin forstår man først når man fatter at han rett og slett vil være *teolog:* Es geht in Calvins Lehre um den Inhalt aller Inhalte, um den lebendigen Gott. Og det vil igjen si at Calvin intet annet ønsker enn å hjelpe oss til å forstå Guds ord i den Hellige Skrift etter Skriftens eget *scopus:* Jesus Kristus. Så er det utvilsomt sant at det hos Calvin dreier seg om *gloria Dei,* man må bare forstå at det derved er tale om den Gud som har åpenbart sin barm-

hjertighet i Jesus Kristus. På samme måte kan man med all rett si at lærestykker som loven, helliggjørelsen, forutbestemmelsen eller sakramentene har sentral stilling i hans teologi. Hvordan kunne det være annerledes, når Jesus Kristus er det tydelige sentrum? Alt annet fattes i ham.

I hele boken gjennomfører forfatteren denne hovedtanke. Fremstillingen er lysende klar, stilen knapp og konsis, vi møter en energisk tenkning som raskt iler inn til sentrum. At fremstillingen samtidig er meget vel dokumentert, er det unødvendig å si når den skriver seg fra en fremrakende kjenner av Calvin.

For en lutheraner vil det ikke minst være av interesse å se hvordan forfatteren gjennomfører sin tese i behandlingen av predestinasjonslæren. Stadig er jo denne oppfattet som Calvins «sentrallære», ut fra hvilken hele hans syn bygges opp. Hvis dette er riktig, kan Niesels grunnsyn neppe være holdbart; skriftteologi bygges ikke opp som et system av tanker om forholdet mellom Gud og mennesker. Niesel viser at Calvin ikke vil gi et slikt system, han vil være skriftteolog. Den første utgaven av Institutio har intet eget avsnitt om Guds utvelgelse. I den siste utgaven av hovedverket finner vi læren om nådevalget i tredje bok, læren om nådens tilegnelse; vi har der lest om troen og Ånden, gjenfødelsen og rettferdiggjørelsen (i nevnte rekkefølge!), bønnen osv. — da først kommer predestinasjonslæren. Utvilsomt spiller denne lære en stor rolle hos Calvin. Men det tør hende at han i dette lærestykke, nettopp fordi han vil være åpenbarings-teolog, må leses med noe andre øyne enn vi til dels har vennet oss til.

Det er en fortreffelig bok vi har for oss. Som bekjennelsesbevisste lutheranere må vi kjenne de store konfesjoner, helst innenfra! Niesels bok er en god veileder.

Carl Fr. Wisløff.

En instruktiv bok om Dødehavsrullene.

F. F. Bruce, Die Handschriftenfunde am Toten Meere. Neue Entdeckungen und letzte Ergebnisse. Chr. Kaiser Verlag, München 1957. 176 s.

I TTK 1954 s. 8—17 har jeg redegjort for de oppsiktsvekkende håndskriftsfunn som fra våren 1947 til høsten 1952 var blitt gjort i huler ved nordvestsiden av Det døde hav og for deres betydning for vårt kjennskap til bakgrunnen for urkristendommen. Siden er det gjort enda flere funn. Og i løpet av de ti år som er gått siden det første fant sted, er det vokst opp en uoverskuelig litteratur om Dødehavs-håndskriftene. Både i vitenskapelige og i populære pub-

likasjoner er deres betydning blitt drøftet og belyst. For et par år siden kom det på norsk et populært skrift, oversatt fra engelsk, av E. Wilson, og 1956 utga professor Kapelrud en populærvitenskapelig redegjørelse om emnet «Dødehavsrullene. Funnene som kaster lys over Bibelen og Jesu samtid», anmeldt av Sverre Aalen i TTK 1957, s. 43—46.

Det er imidlertid stadig bruk for nye fremstillinger av de omtalte funns betydning, etter som tydningen av dem er skredet fram og man har vunnet større klarhet over deres religionshistoriske sammenheng. Jeg vil hermed gjerne henlede våre leseres oppmerksomhet på ovennevnte fra engelsk oversatte bok av *F. F. Bruce,* professor i Bibelens historie og litteratur ved Sheffields universitet. Han viser seg som en meget omsiktsfull og samvittighetsfull fører som kjenner sitt emne grundig og med sunn og sindig kritikk tar stilling til de forskjellige hypoteser som er fremsatt i sammenheng med Dødehavs-funnene. Har man lest den ovennevnte bok av E. Wilson med dens tendensiøse fremstilling, hvoretter «Chirbet Qumram kan hende enda mer enn Betlehem og Nasaret er kristendommens vugge», er det velgjørende å lese Bruces forsiktig avveiende, positive redegjørelse for saken.

Saklig og samtidig lettfattelig forteller Bruce oss om de første og de senere funn og redegjør for de nyeste teser og hypoteser som er satt fram i den vidløftige litteratur om funnene. Han legger ikke an på å øke disse med nye teorier, men nøyer seg med å trekke resultatene ut av den hittil førte diskusjon. Av særlig interesse er kapitlene om bokrullenes forhold til G. T., dets kanon og dets tekst, Qumram-samfunnets bibelutlegning og messianske håp, samfunnets forhold til essenerne og endelig «Qumram-samfunnet og kristendommen». Stort sett faller Bruces synsmåter sammen med Arvid Kapelruds, men enda mer med den oppfatning som kommer til uttrykk i de kritiske bemerkninger Sverre Aalen har gjort i sin ovennevnte anmeldelse av hans bok. Bruce erkjenner fullt ut vekten av de argumenter som er anført til bevis på at Qumram-samfunnet var essensk, men føler seg tross alle likhetene og parallellene dog ikke riktig vel ved en fullstendig identifisering av samfunnet med essenene (s. 151).

Når det gjelder «rettferdighetslæren» og hans motstander, «den ugudelige prest», mener han som Kapelrud å kunne gjenfinne den siste i prestekongen Alexander Janneus (103—76 f. Kr.) og holder for at den førstnevnte ikke er blitt ansett som en Messias, men nærmest som en forløper «som skulle berede Herren et velskikket folk». Med hensyn til Qumram-samfunnet og N. T. medgir Bruce

muligheten av at Johannes Døperen kan ha hatt berøringer med det, men understreker den vesentlige ulikhet mellom dem i forkynnelse. Her kunne en for øvrig ha ønsket en inngåen på den av Aalen påpekte forskjell mellom Johannes' dåp og de i Qumram-tekstene omtalte renselsesbad. Og når det gjelder forholdet mellom Jesu person og lære og Qumram-samfunnet avviser Bruce bestemt den av visse forskere fremsatte påstand om hans avhengighet av dette samfunn. Han understreker med rette at der ikke kan konstateres noe spor av en innvirkning fra det asketiske og lovmessige Qumram-folk på Jesu livsstil. Og om man lett kan finne paralleller til Jesu lærdommer i Qumram-tekstene, så minner forfatteren om at man jo har funnet en eller annen parallell til enhver sats i Jesu etiske lære i Talmud. Men det betyr ikke at Jesu originalitet og kristendommens guddommelige autoritet dermed rokkes. Jesus bygget jo på den samme bibelske åpenbaring som Qumram-folkene og rabbinerne. Det ville derfor være mer overraskende om der overhodet ikke var noe slektskap å finne mellom deres utlegninger av denne åpenbaring.

Qumram-folkene ønsket å overta den oppgave som Herrens tjener skulle ha, men den kunne aldri bli realisert ved den strenge skilsmisse fra alle syndere som dette samfunn praktiserte. Da den fullkomne Herrens tjener kom, ble han kritisert fordi han tok seg av syndere og gikk i deres hus. Og Jesus nøyde seg ikke som rettferdighetslæreren med å utlegge gammeltestamentlige profetier. Han realiserte sin utlegning og ble således den levende oppfyllelse av G. T.s profeti (s. 172).

Jeg vil på det beste anbefale alle interesserte professor Bruces bok som en særlig instruktiv innføring i de interessante problemer som er reist ved funnet av de merkelige Dødehavs-håndskrifter.

Olaf Moe.

Willi Marxsen, Exegese und Verkündigung. Chr. Kaiser Verlag, München 1957.

Hermenevtikkens problemer har især siden Karl Barths Romerbrevs-kommentar av 1922 stadig stått på den teologiske diskusjons dagsorden. Den rent sproglig-historiske tolkning er blitt folt som utilfredsstillende når det gjaldt å slå bro mellom eksegese og forkynnelse. Det ovennevnte skrift, som inneholder to foredrag for teologer og prester, tar spørsmålet om forholdet mellom disse to faktorer opp til behandling under et nytt synspunkt.

Med utgangspunkt i de nytestamentlige skrifter som har nyttet kilder vi tydelig kan gjenfinne i kanon, så som Lukas-evangeliet

(sml. Markus-evangeliet), mener forfatteren å kunne påvise, at vi i N. T. må konstatere eksegese, dvs. en utlegning som sikter på å anvende «teksten» på lesere i en ny situasjon. Lukas har av hensyn til parusiens uteblivelse angivelig ombøyd Markus' eskjatologi. De nytestamentlige skrifter har, hevder Marxsen, selv forkynnelsens preg, og eksegese er, for å sitere ham, «forkynnelsens majevtiske prinsipp» (s. 13). Han skjelner derfor skarpt mellom den historisk-kritiske forklaring og eksegesen. Hva som etter den første kan være falsk fortolkning, kan etter den annen være riktig, fordi det er en utlegging som svarer til den nye adresse. N. T. inneholder nemlig ikke tidløse almensatser, men historisk betingede utsagn. Og da er, mener han, spørsmålet om tilhørernes eller lesernes situasjon viktigere enn spørsmålet om forfatteren. Med hensyn til det siste er Marxsen ytterst kritisk. Og det samme gjelder hans historiske dommer.

For evangeliets forkynner i dag gjelder det nå om å slå bro mellom datidens lesere og nåtidens tilhørere ved en ny eksegese, idet han i sin menighet søker den situasjon som svarer til den han har eksegert historisk. I denne nye situasjon må han da omskrive utsagnet med nye ord (s. 53—56).

Marxsen betoner med rette den vitenskapelige eksegeses nødvendighet, men overbetoner de nytestamentlige skrifters historiske betingethet så deres kanoniske autoritet smuldrer bort. Det synes ikke å bli noen prinsipiell forskjell mellom gyldigheten av deres forkynnelse og av vår. Og spør vi hvor det blir av «teksten» som skal utlegges, da viser Marxsen oss til den korsfestede og oppstandne Kristus som står bak all eksegese, men som er oss «unverfügbar» (s. 52 f.). Desto større spillerom må det da bli for forkynnelsens omskiftelighet, men desto større blir også forkynnerens autoritet: «Hans preken har den samme forbintlighet for menigheten som den nytestamentlige tekst hadde for hin tid» (s. 55). Men kan man ikke vise til noen annen tekst enn den «unverfügbare» Kristus, blir da ikke forkynnerens ansvar større enn han kan bære det?

Olaf Moe.

En tysk teologs livserindringer.

Karl Heim, Ich gedenke der vorigen Zeiten. Erinnerungen aus acht Jahrzehnten. Furche-Verlag, Hamburg, 2. Aufl. 1957, 32 S.

Den kjente systematiske teolog Karl Heim i Tübingen, nå tre og åtti år gammel, har nylig utsendt sine erindringer. Ved den bibelske titel han har gitt dem — i tilknytning til ps. 143, 5 som han har

satt som motto på sin bok — har han allerede på forhånd gitt uttrykk for at det ikke er en biografi han har villet gi, men et vitnesbyrd om Guds førelser i sitt liv (Vorwort zur 2. Auflage). Det er da blitt både en høyst interessant og i beste forstand oppbyggelig minnebok forfatteren hermed har skjenket sine lesere.

Karl Heim er württemberger og preget for livet av sitt schwabiske hjemlands pietistiske kristendom. Han gir da også først et sympatisk bilde av sin fromme farfar, en av de «schwabiske fedre», og sin far, som begge var prester. Selv ble Heim vakt ved den bekjente evangelist Elias Schrenk og kom med i den dengang ennå nye kristelige studenterbevegelse. Etter en kort tids prestetjeneste i den württembergske kirke ble han kalt til reisesekretær i studenterforbundet og dermed til en evangelists gjerning. Den akademiske løpebane var ikke hans mål. Imidlertid ble han av professor Martin Kähler i Halle valgt til inspektør ved det derværende «Schlesiske Studentenkonvikt» og skulle i den forbindelse også holde forelesninger ved det teologiske fakultet som privatdosent. Slik ble da veien banet for ham til den så fruktbare vitenskapelige lærer- og forfattervirksomhet han nå kan se tilbake på. Han mottok først en kallelse til det nyopprettede evangelisk-teologiske fakultet i Münster (Westfalen) og ble derfra kalt til sitt kjære ungdomsuniversitet i Tübingen hvor han hele tiden siden har virket under den største tilslutning av studentene både fra det teologiske fakultet og andre fakulteter.

Som systematisk teolog har Karl Heim særlig sysselsatt seg med de apologetiske problemer, den kristelige visshet og kristentroens forhold til den moderne vitenskap, spesielt naturvitenskapen. Alt som privatdosent i Halle utsendte han et skrift om «fremtidens verdensbilde» og som moden mann et verk i seks bind under titelen «Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung.». De tre siste bind dreier seg spesielt nettopp om den kristne gudstros forhold til naturvitenskapen (IV), forvandlingen i det naturvitenskapelige verdensbilde (V) og «Weltschöpfung und Weltende. Die Weltenstehung in naturwissenschaftlischer Sicht Weltschöpfung und Weltzukunft des biblischen Osterglaubens» (VI).

I sin minneboks siste kapitel gir forfatteren oss, gjennom en radiokronikørs omtale av nevnte verk, et kort riss av tankegangen i sitt oppgjør med den moderne tenkning og fysikalske verdensanskuelse. Om sitt rent dogmatiske system uttaler Heim seg ikke, og når det gjelder hans forhold til andre teologer og til samtidens teologiske retninger kunne man nok ha ønsket mer enn de bemerk-

ninger han i 2. opplag av sin minnebok gjør om Bultmann og Barth. Han bedømmer den siste meget velvillig, men understreker den forskjell fra Barths dialektiske teologi som bunner i hele Heims pietistiske innstilling. Målestokken for et teologisk systemt verdi er, mener han, hvor vidt det tjener til å fremkalle en vekkelsesbevegelse, og så vidt Heim kan se, har Barths teologi ennå ikke vakt nytt liv i menighetene (s. 315 f.).

Den sentrale betydning Karl Heim tillegger Jesus som verdens forsoner og forvandler, og den avgjørende rolle som Jesu oppstandelse spiller i hele hans verdensanskuelse, viser for øvrig best hans teologis positiv-bibelske orientering. Men i sine erindringer dveler han vesentlig ved sin deltagelse i det praktiske kirkeliv som evangelist og misjonsmann og de mange og lange reiser han har gjort i sammenheng dermed — til Russland, til Kina og Japan, til Jerusalem osv. Under den første verdenskrig kom han som feltprest også til Danmark og Norge.

Savner man da enn noe av det teologiske innslag i Karl Heims erindringer, så frembyr de så meget mer av almen kristelig og tidshistorisk interesse. Og hans minnebok fortjener å leses av mange også i vår kirke.

Olaf Moe.

FRA DEN SVENSKE KIRKESTRIDEN OM KVINNELIGE PRESTER

Som man vil erindre fra notiser i vår presse, har det i 1957 stått en heftig strid om kvinners adgang til presteembetet i den svenske kirke, og som bekjent ble lovforslaget derom med stort flertall forkastet på det i høst avholdte kirkemøte. Imidlertid tør en litt nærmere redegjørelse for sakens behandling være av interesse for TTK's lesere, og vi tillater oss derfor å hitsette følgende fra tidsskriftet «Kyrka och folk»:

Den av kirkemøtet nedsatte komité henviste i sin motivering av sin innstilling om lovforslagets forkastelse framfor alt til det Nye Testamentes syn på det kirkelige embete og avviste det i den kongelige proposisjon påberopte likestillingsprinsipp som uanvendelig på kirkens presteembete. Et mindretall i komiteen innstilte på bifall av proposisjonen, og biskop Cullberg, som i sin konklusjon sluttet seg til flertallet, holdt på en annen motivering.

Ved behandlingen på kirkemøtet 1. og 2. oktober ble det en meget lang debatt, som imidlertid endte med at lovforslaget om kvinnelige prester ble forkastet med 62 mot 36 stemmer. Av biskopene stemte de elleve imot, mens én avsto fra å stemme.

Kirkemøtet hadde altså bifalt komiteens nei til den kongelige proposisjon. Derimot ble ikke komiteens motivering godkjent.

Av de forskjellige forslag til motivering ble biskop Ljungbergs vedtatt. I dette skjelnes først mellom N. T.s autoritet i frelsesspørsmål der den er og blir bindende, og dets forordninger for urmenighetene, bl. a. for presteembetet, hvor det spørres i hvilken utstrekning de kan ansees som forpliktende for all fremtid. Derfor burde ikke kirkemøtet vedta noe som binder den kommende utvikling før man innen kirken har vunnet større enighet og klarhet angående utformningen av presteembetet. Denne motivering ble etter

forkastelsen av komiteens og andre alternativer vedtatt med 62 mot 32 stemmer. For komiteens motivering stemte bare tre av biskopene, mens det store flertall sluttet seg til biskop Ljungbergs forslag.

Av de mange innlegg i debatten mot den kongelige proposisjon fortjener særlig biskopene Nygrens og Bo Giertz' å nevnes, fordi de tok et så prinsipielt klart standpunkt mot kvinnelige prester ut fra N. T.s syn på spørsmålet. I sitt utførlige innlegg understreket Anders Nygren at Paulus' uttalelser om kvinnens stilling i menigheten ikke var tidsbestemte, men sto i organisk sammenheng med hans syn på Kristus og kirken som soma Christou og altså med hans kristne tros sentrum. Og han vendte seg energisk mot det fra opplysningstiden og den moderne individuelisme stammende kvinneideal hvis målestokk er mannen: hun skal i alt være mannen så lik sim mulig!

Etter den vage motivering av kirkemøtets forkastelse av lovforslaget kom det ikke uventet at regjeringen nå vil fremme en ny proposisjon om kvinners adgang til presteembetet i den svenske kirke og eventuelt innkalle til et nytt kirkemøte 1958. Det blir spennende å se hva som vil skje hvis heller ikke dette faller til fote for statsmakten. Vil riksdagen da frata kirkemøtet dets vetorett? *O. M.*